المكتبة الفلسفية

أثر المعتزلة

في الفلسفة الالهية عند الكندي

تأليف
الأستاذة / هناء عبده سليمان أحمد

الناشر
مكتبة الثقافة الدينية

الطبعة الأولى

١٤٢٥هـ - ٢٠٠٥م

الناشر

مكتبة الثقافة الدينية

٥٢٦ شارع بورسعيد / القاهرة

ت: ٥٩٢٢٦٢٠ - ٥٩٣٨٤١١ / فاكس: ٥٩٣٦٢٧٧

ص.ب ٢١ توزيع الظاهر - القاهرة

E-mail:alsakafa_alDinaya@hotmail.com

رقم الإيداع	٢٠٠٤/١٩٠٦٥
الترقيم الدولي I.S.B.N	977-341-171-0

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي ۝ وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي ۝ وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي ۝ يَفْقَهُوا قَوْلِي﴾

صدق الله العظيم

[طه، ٢٥: ٢٨]

* المقدمة *

مما لا شك فيه أن عدد الدراسات التي تناولت كلا من فكر المعتزلة ، وفكر الكندى كلا على حده تعد ضخمة نظرًا لأهمية كل منهما ، ولا ننكر وجود اتجاه للربط بينهما .

فالمعتزلة هم الواضعون لدعائم علم الكلام ، فبهم تأسس وبجهودهم تطورت موضوعاته ، بما أضافوا إليه من مباحث جديدة ، عرضوا فيها لمشكلاته فى دراسات جادة ومتنوعة ، وكانوا بحق من أخصب المدارس الكلامية فى الإسلام فكرا ورجالاً .

وإذا كانت المعتزلة قد استخدمت العقل منهجًا لها فى مجال الأصول الاعتقادية فإنها نقلت مجال تطبيقه إلى مجالات أخرى ، كالسياسة ، والأخلاق ، والطبيعة ، وما بعد الطبيعة ، فساهمت فى بناء فلسفة تعد بحق فلسفة للإسلام ، تميزت بأصالتها .

أما الكندى فهو الممثل البارز لمرحلة الانتقال من علم الكلام إلى الفلسفة ، إذ لا يخفى علينا أن المعتزلة لم يكونوا فلاسفة كالكندى ، مع أنهم قرأوا الفلسفة اليونانية بالشكل نفسه الذي وصلت به إلى الكندي أى مزيجاً من الأفلاطونية والأرسطو طاليسية . والسبب فى ذلك يرجع إلى أن الاطلاع وحده على فلسفة ما لا ينتج لنا فيلسوفاً ، بل لابد من عناصر شخصية لدى المطلع تتكون من مؤهلات ثقافية واسعة وعميقة ، ومن طاقات ذهنية غير عادية قادرة على استيعاب عصرها ومجتمعها بالتفاعل الحى معهما ، بحيث يكون ظهور الفيلسوف انعكاساً لأبرز السمات المميزة لعصره ومجتمعه . كذلك لا نستطيع أن نجعل البيئة هي كل شيء ؛ إذ إن الفرد يؤثر بدوره فى البيئة التي يعيش فيها .

ومن الجدير بالذكر - هنا - أن الفلاسفة الذين جاءوا بعد الكندي قد تأثروا به ، وأخذوا عنه الكثير من الآراء الفلسفية التى قال بها ، إذ يعد أول فيلسوف عربى ، ولكن بالرغم من ذلك إلا أننا لن نعالج آراء الكندي باعتباره مؤسس الفلسفة العربية الإسلامية ، فأساس الفلسفة العربية الإسلامية قد وجد قبل الكندى فى زمن يمتد أكثر من قرن على أيدى مفكرى المعتزلة الذين قاموا فى بداية القرن الثانى الهجرى .

وقد استفاد الكندى من التراث المعتزلى ، مما يدل على أنه لم يكن فى روح الكندى بالإجمال ما يناقض أصول مذهب الاعتزال ، خاصة أن روحهم عقلية فلسفية متفقة مع أصول الفلسفة .

ولو تأملنا نزعة الكندى العقلية الفلسفية فى فهمه لآيات القرآن واجتهاده فى تفسيرها على مقاييس عقلية ، لوجدنا أن تفكيره يتحرك فى التيار المعتزلى الكبير فى عصره دون أن يفقد هذا التفكير طابعه الفلسفى القوى ، وروحه الخاصة .

* المقدمة *

مما لا شك فيه أن عدد الدراسات التي تناولت كلا من فكر المعتزلة ، وفكر الكندى كلا على حده تعد ضخمة نظرًا لأهمية كل منهما ، ولا ننكر وجود اتجاه للربط بينهما .

فالمعتزلة هم الواضعون لدعائم علم الكلام ، فبهم تأسس وبجهودهم تطورت موضوعاته ، بما أضافوا إليه من مباحث جديدة ، عرضوا فيها لمشكلاته فى دراسات جادة ومتنوعة ، وكانوا بحق من أخصب المدارس الكلامية فى الإسلام فكرا ورجالاً .

وإذا كانت المعتزلة قد استخدمت العقل منهجًا لها فى مجال الأصول الاعتقادية فإنها نقلت مجال تطبيقه إلى مجالات أخرى ، كالسياسة ، والأخلاق ، والطبيعة ، وما بعد الطبيعة ، فساهمت فى بناء فلسفة تعد بحق فلسفة للإسلام ، تميزت بأصالتها .

أما الكندى فهو الممثل البارز لمرحلة الانتقال من علم الكلام إلى الفلسفة ، إذ لا يخفى علينا أن المعتزلة لم يكونوا فلاسفة كالكندى ، مع أنهم قرأوا الفلسفة اليونانية بالشكل نفسه الذي وصلت به إلى الكندي أى مزيجاً من الأفلاطونية والأرسطو طاليسية . والسبب فى ذلك يرجع إلى أن الاطلاع وحده على فلسفة ما لا ينتج لنا فيلسوفاً ، بل لابد من عناصر شخصية لدى المطلع تتكون من مؤهلات ثقافية واسعة وعميقة ، ومن طاقات ذهنية غير عادية قادرة على استيعاب عصرها ومجتمعها بالتفاعل الحى معهما ، بحيث يكون ظهور الفيلسوف انعكاسا لأبرز السمات المميزة لعصره ومجتمعه . كذلك لا نستطيع أن نجعل البيئة هي كل شيء ؛ إذ إن الفرد يؤثر بدوره فى البيئة التي يعيش فيها .

ومن الجدير بالذكر - هنا - أن الفلاسفة الذين جاءوا بعد الكندي قد تأثروا به ، وأخذوا عنه الكثير من الآراء الفلسفية التى قال بها ، إذ يعد أول فيلسوف عربى ، ولكن بالرغم من ذلك إلا أننا لن نعالج آراء الكندي باعتباره مؤسس الفلسفة العربية الإسلامية ، فأساس الفلسفة العربية الإسلامية قد وجد قبل الكندى فى زمن يمتد أكثر من قرن على أيدى مفكرى المعتزلة الذين قاموا فى بداية القرن الثانى الهجرى .

وقد استفاد الكندى من التراث المعتزلى ، مما يدل على أنه لم يكن فى روح الكندى بالإجمال ما يناقض أصول مذهب الاعتزال ، خاصة أن روحهم عقلية فلسفية متفقة مع أصول الفلسفة .

ولو تأملنا نزعة الكندى العقلية الفلسفية فى فهمه لآيات القرآن واجتهاده فى تفسيرها على مقاييس عقلية ، لوجدنا أن تفكيره يتحرك فى التيار المعتزلى الكبير فى عصره دون أن يفقد هذا التفكير طابعه الفلسفى القوى ، وروحه الخاصة .

وهنا نذكر الدلائل المؤيدة لاعتزاليته ، مثل تأليفه كتباً في مسائل أصول مذهب المعتزلة ككتاباته فى مسألة التوحيد ، وأن أفعال البارئ جل اسمه كلها عدل ، و العدل والتوحيد هما الأصلان الكبيران للاعتزال .

وبالتالى يمكننا القول بأن الكندى كان متأثراً بالمعتزلة ، وذهب مذهبهم فى بعض آرائهم الاجتهادية ، ولكنه لم يكن كواحد من جماعتهم ، بل تخطاهم الكندى جميعًا إلى النظر فى قضايا تجاوزت مسائل الكلام ، هى أقرب إلى المباحث الفلسفية الصرفة ، فشق بذلك الطريق إلى البحث الفلسفى المجرد .

لذا تنطلق الدراسة من عدة تساؤلات تمثل الإشكالية التى نحاول مناقشتها وحلها ، وأهم هذه التساؤلات :-

(١) إلى أى مدى كان فكر الكندى معبرًا عن وجهه نظر المعتزلة ؟

بمعنى آخر : إلى أى مدى كان هذا الفكر أصيلاً ؟ فهل هو نتاج للمصادر الإسلامية الأولى من القرآن والسنة ؟ وأن المعتزلة لم يكن لها دور فى إبرازه وتكوينه ؟ وإذا كان لها دور فما قيمة هذا الدور الذى لعبته المعتزلة فى بناء فكر الكندى ؟

(٢) هل هناك تناقض وصراع مستمران بين الفلسفة والدين ؟ وإذا كان فلماذا ؟ وهل هناك من سبيل للتوفيق بينهما لدى كل من المعتزلة والكندي ؟

(٣) هل العالم حادث أم قديم ؟ بمعنى آخر : هل يعتمد العالم فى وجوده على خالق أحدثه وأوجده ؟ أم أنه موجود على هذه الصورة التى ألفناها منذ القدم أو الأزل دون أن يكون فى حاجة إلى موجد أو خالق له ؟ وإذا كان العالم حادثا - لدى كل من المعتزلة و الكندى - فكيف حدث ؟ وما مدى تأثر الكندى بالمعتزلة فى القول بحدوث العالم ؟ فهل يرجع التشابه - والذى يصل إلى حد التماثل - إلى تأثير مباشر من المعتزلة على الكندى أم يرجع إلى تأثير غير مباشر ؟

(٤) كيف مهدت المعتزلة للكندى سبيل البرهنة على وجود الله ؟ وما مدى استفادة الكندى من المعتزلة ؟

(٥) هل تميزت المعتزلة دون غيرهم بالتفسيرات التى أعطوها بشأن صفة الوحدانية ؟ وما مدى تأثر الكندى بالمعتزلة فى إثبات وحدانية الله ؟

(٦) هل هناك ما يميز الكندى عن الفكر الاعتزالى ؟ خاصة وأن دراسات الكندى الفلسفية لمشكلات الألوهية تعد استمرارًا لموقفة الكلامى الاعتزالى .

وللإجابة على هذه التساؤلات قمنا بتقسيم دراستنا هذه إلى أربعة فصول وخاتمة .

الفصل الأول :

ناقشنا فيه موضوع التوفيق بين الفلسفة والدين ، فلا جدال فى أن الدين نفسه لا يعارض الفكر أو التأمل ، بل هو على العكس يدعو إليه . وإذا كان الدين لا يمنع العقل البشرى من التفلسف ، بل يدفعه إلى

ذلك ، فإن الفلسفة من ناحية أخرى لا تعادى الدين ، ولا تغفل مسائل الدين أو تتجاهلها . معنى هذا أن الفلسفة تسير مع الدين فى ركابه ، مؤيده وموضحة له ، حيث إنها لا تكشف عن نفسها إلا عندما تكشف عن الدين .

كذلك كشفنا محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين لدى كل من المعتزلة و الكندى ، مبينين الأسباب التى دفعت الكندى إلى التوفيق بينهما متأثرًا فى ذلك بالمعتزلة .

فلا ننكر أن المعتزلة كانت نقطة انطلاق الكندى فى محاولة اشتغاله بالتوفيق بين الفلسفة والدين .

الفصل الثانى :

ناقشنا فيه مشكلة خلق العالم ، حيث تعد هذه المشكلة من المشكلات المهمة التى دارت حولها البحوث والدراسات فى الفكر الإسلامى .

كذلك تناولنا فى هذا الفصل مشكلة حدوث العالم لدى المعتزلة التى انتهت إلى القول بأن العالم حادث وليس قديمًا ، وقدمت لنا المعتزلة أدلة عديدة على حدوث العالم ، ومن هذه الأدلة :-

١- دليل أن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث .

٢- دليل تناهى العالم .

ثم بينا كيف استفاد الكندى من أدلة المعتزلة على حدوث العالم ؟ وكيف أعانته فى تقديم براهينه المشهورة على حدوث العالم ؟

فقد اعتمد الكندى على فكرة التناهى . ولا ننكر أنه فى هذه الفكرة يكاد يقول بما جاءت به المعتزلة ؛ حيث قالوا بفكرة التناهى ، وبالتالى إثبات البداية فى كل شىء سواء أكان جسمًا أو زمانًا أو حركة ، وذلك لإمكان إثبات حدوث العالم ، وإثبات وجود إله قديم منزه عن صفات المحدثات .

وبهذا نستطيع أن نقول إن آراء الكندى فى هذا الموضوع بنيت على أسس سليمة تتفق مع العقيدة الإسلامية .

الفصل الثالث :

ناقشنا فيه قضية وجود الله ، والأدلة على وجوده لدى كل من المعتزلة والكندى ، وكيف أن المعتزلة مهدت للكندى سبيل البرهنة على وجود الله ؟ حيث اتخذوا من القرآن مصدرًا أساسيًا لهم فى بحث كل الموضوعات الجوهرية ، ووجدوا فيه إجابات كثيرة لتساؤلات عديدة ، وذلك فى آياته التى حملت أخبارًا ، ومعلومات عن الخلق والخالق .

وبهذا ساق الكندى العديد من الأدلة التى يؤيد بها وجود البارى سبحانه .

ومن هذه الأدلة :-

(١) دليل الحدوث .

(٢) دليل الوحدة والكثرة .

(٣) دليل المقارنة بين عمل النفس فى الجسم ، وعمل الله فى الكون .

(٤) دليل الغائية والعناية الإلهية .

وفى الواقع وجدنا من خلال رسائل الكندى العديدة إشارات كثيرة لموضوع وجود الله ، وإذا تأملنا فى رسائله ، فإننا نجده مهتمًا بالتدليل على وجود الله ، وإن كان لم يخصص لذلك مباحث مستقلة ، بل نجده يعرض لهذا المجال من خلال دراسته لمجالات أخرى .

الفصل الرابع :

ناقشنا فيه موضوع الوحدانية لدى كل من المعتزلة والكندى ، ومدى تأثر الكندى بالمعتزلة فيما يتعلق بإثبات وحدانية الله .

وقد اعتمدنا فى ذلك على الآيات القرآنية التى تصف الله بالوحدانية ، والتى تذهب إلى أن الله واحد لا شريك له ، وأنه ليس كمثله شئ . فهو الخالق لهذه المخلوقات ، فكيف يكون هناك تشابه بينه وبين خلقه ؟

وانطلاقًا من الوحدانية انبثق البحث فى مشكلة الذات الإلهية والصفات . وتساءل المعتزلة عن العلاقة بين ذات الله وصفاته ، وكان تفسيرهم لذلك أن ذات الله وصفاته شئ واحد . وهنا ذهب الكندى مذهب المعتزلة بمعنى أن الكندى قد تأثر بأقوال المعتزلة واتجاههم إلى التوحيد بين الذات والصفات .

وأخيرًا أنهينا البحث بخاتمة تضمنت عرضنا لأهم الملاحظات والنتائج التى أسفرت عنها الدراسة .

وقد فرضت علينا هذه الدراسة عدة مناهج اعتمدنا عليها ، وتمثلت فى :-

١- المنهج التاريخى :

من خلال هذا المنهج تتبعنا أصل المشكلات الإلهية ونشأتها وتطورها فى الفكر الإسلامي ، ورأينا أن اتباع هذا المنهج من الضرورة و الأهمية ، إذ عن طريقه اتضحت أمامنا كل الآراء والتصورات ومختلف التفسيرات لمعالجة المشكلات الإلهية .

٢- المنهج التحليلي :

من خلال هذا المنهج الذى تعتمد عليه الدراسة ، حاولنا تحليل النصوص ، للوقوف على مضامينها ، والكشف عن محتوياتها ، والتغلغل فى معانيها ، من أجل توضيح المؤثرات الاعتزالية فى الفلسفة الإلهية عند الكندى ، بهدف التوصل إلى التشابه ، والتماثل بينهما .

٣- المنهج المقارن :

كان لابد من اتباع المنهج المقارن الذي حاولنا فيه أن نبين أوجه الاختلاف أو الاتفاق بين نصوص طرفى الدراسة . أى بين الفكر الاعتزالى قبل الكندى من جهة ، وفلسفة الكندى من جهة أخرى .

ولا يفوتنا فى هذا المقام - عرفانا بالجميل - أن أتوجه بخالص الشكر والامتنان إلى أستاذي الدكتور : عاطف العراقى ، على تفضله بقبول الإشراف على هذه الدراسة ومتابعتها ، والذي كان لي دائم النصح والمشورة ، وكان بحق رمز الإخلاص والعطاء ، ويقينى أن كلمات الشكر هذه لن توفيه حقه .

كما أتقدم بخالص الشكر لكل من تفضل بإسداء النصح ، وتقديم المشورة والتزويد بالمصادر والمراجع التي أفادتنى فى بحثي هذا .

والله ولى التوفيق

الفصل الأول

التوفيق بين الفلسفة والدين

عند المعتزلة و الكندى

ويتضمن هذا الفصل العناصر والنقاط الآتية :ـ

أولاً : تمهيد

ثانيًا : العلاقة بين الفلسفة والدين .

ثالثًا : التوفيق بين الفلسفة والدين عند المعتزلة .

١ـ اطلاع المعتزلة على الفلسفة اليونانية .

٢ـ اشتغال المعتزلة بالتوفيق بين الفلسفة والدين .

رابعًا : التوفيق بين الفلسفة والدين عند الكندى ومدى تأثره " بالمعتزلة " .

١ـ الأسباب التى دفعت الكندى للتوفيق بين الفلسفة والدين .

٢ـ جوانب محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين عند الكندى .

٣ـ مهاجمة الكندى لأعداء الفلسفة .

أولاً : تمهيد :-

نكاد نقول إن دراسة موضوع العلاقة بين الفلسفة والدين ، قد استنفد من الفلاسفة والمفكرين العرب جهدًا كبيرًا . فقد اهتموا بدراسة هذه المسألة اهتمامًا عظيمًا ، لأنهم حين وصلتهم الفلسفة اليونانية ، وخاصة فلسفة " أرسطو" وجدوا فى هذه الفلسفة بعض الآراء التى قد تبدو مخالفة للشريعة الإسلامية . ولما كانوا حريصين على التمسك بدينهم ، بالإضافة إلى تعلقهم بالفلسفة اليونانية . فقد وجدوا من الواجب عليهم الخوض فى موضوع التوفيق (١) بين الفلسفة والدين وإثبات العلاقة بينهما . أى العلاقة بين الحكمة الفلسفية والشريعة الدينية .

من هنا حاول الفلاسفة والمفكرون العرب ، التوفيق بين الفلسفة والدين ؛ وذلك لاعتقادهم أن الفلسفة والدين يساند كل منهما الأخر، فى كل المسائل الجوهرية ، وإن بدا بينهما تعارض ، فإنه ليس حقيقيًا ، وإنما نشأ نتيجة لسوء فهم كليهما (٢) .

فمنذ فجر التاريخ ارتبطت الفلسفة بالدين ارتباطًا قويًا ، حتى لو قيل إن كل محاولة تهدف إلى الفصل التام بينهما تنتهى لا محالة إلى العجز عن فهم كليهما (٣) .

معنى هذا أن الفلسفة لم تبد متعارضة مع الدين حتى يكون الإقدام عليها خطرًا ، بل بدت لهم أنها ضرورة لازمة لسلامة الدين نفسه (٤) .

فلا جدال فى أن محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين (٥) تبدو واجبة وأمرًا طبيعيًا يحس به الفيلسوف المتدين لأكثر من عامل :

أولا : ليحقق الانسجام بين ما ورث من عقيدة وبين النتيجة التى أدى إليها النظر العقلى الصحيح .

ثانيًا : ليكون بمنجاة من غضب بعض رجال الدين الذين يرون كل تفكير عقلى فلسفى ضربة موجهة إلى الدين الذى مصدره الوحى لا العقل (٦).

لذلك يمكننا القول بأن العالم الإسلامى استطاع أن يكون لنفسه فلسفة تتمشى مع أصوله الدينية .

---

(١) التوفيق : مذهب أو منهج أو طريقة تحاول الجمع والتأليف بين مجموعة من الآراء التى تبدو متعارضة ، وذلك على أساس دقيق ومعقول . ومن هنا يختلف التوفيق عن التلفيق ، والذى لا يقيم الترابط بين الأشياء إلا على أساس سطحى فى كثير من الأحوال .

عاطف العراقى : نحو معجم للفلسفة العربية ، دار الوفاء للطباعة والنشر ، إسكندرية ، ٢٠٠١ م ، ص٣١ ، مادة توفيق .

(٢) عاطف العراقى : مذاهب فلاسفة المشرق ، (ط)١١ ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٩٩ م، ص ٣٣ .

(٣) إمام عبد الفتاح إمام : مدخل إلى الفلسفة ، (ط)٤ ، دار الثقافة للطباعة والنشر القاهرة ، ١٩٧٧ م ، ص١١٣ .

(٤) محمد البهى : الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى ، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٧ م ، ص ٢٨٩ .

(٥) يحيى هويدى : تاريخ فلسفة الإسلام فى القارة الأفريقية ، (جـ)١ ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٥ م ، ص ٢٤٦ .

(٦) محمد يوسف موسى : الدين والفلسفة ، مقتطف ، ١٩٤٤ م ، ص ١٨ .

وإننا نرى أكثر فلاسفة ومفكرى العرب قد عنوا بمسألة التوفيق بين الفلسفة والدين من حيث إنها تمثل أهم اتجاهات الفلسفة الإسلامية .

فإذا كان هناك ارتباط وثيق بين الفلسفة والدين فان ذلك يدعونا إلى التساؤل : هل يعنى اتفاق الفلسفة والدين فى الموضوع والمنهج اتفاقهما أيضًا فى الطريق الموصل إلى غايتهما وكذلك فى النتائج ؟ وبالتالى هل يمكن الاستغناء بأحدهما عن الآخر ؟ وهل صحيح أن هناك تناقضًا وصراعًا مستمرين بينهما ؟ وإذا كان فلماذا ؟ وهل هناك من سبيل للتوفيق بينهما ؟

إننا لا نستطيع أن نغفل مثل هذه التساؤلات لأنها تتعرض لأمور أساسية لابد من توضيحها .

ثانيًا : العلاقة بين الفلسفة والدين :ـ

لا شك فى أن الفلسفة والدين متفقان فى الموضوع ، فكلاهما يبحث فى الله والكون والحياة (١). كما يتفقان فى المنهج ، لأننا إذا فرضنا أن الدين لا يسلك طريق البرهان ــ وهو الطريق الفلسفى ــ فمن واجبه ـ إذا أنكر الفلسفة ـ أن يبرهن على هذا الإنكار ، وعندئذ يسير فى طريق البرهان (٢) .

أما بالنسبة لغاية كل من الفلسفة والدين فهى واحدة حيث تتمثل فى تحقيق السعادة للإنسان عن طريق الاعتقاد الحق وعمل الخير (٣) .

والواقع أننا لو رجعنا إلى ما كتبه ابن رشد نجده يقول : " إن مقصود الشرع إنما هو تعليم العلم الحق ، والعمل الحق ، والعلم الحق هو معرفة الله تعالى وسائر الموجودات على ما هى عليه ومعرفة السعادة الأخروية والشقاء الأخروى ، والعمل الحق هو امتثال الأفعال التى تفيد السعادة وتجنب الأفعال التى تفيد الشقاء " (٤).

معنى هذا : أن الغرض المقصود بتعلم الفلسفة ليس شيئًا غير إصلاح النفس بأن تستعمل فى دنياها الفضائل النافعة ، المؤدية إلى سلامتها فى المعاد ، وتتجنب الرذائل الضارة . وهذا نفسه هو الغرض من الشريعة .

---

(١) زينب محمود الخضيرى : أثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٩٥م ، ص ١٢٠ .

(٢) أحمد فؤاد الأهوانى : الكندى فيلسوف العرب ، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٥ م ، ص ٢٨١ ـ ٢٨٢ .

(٣) ابن سينا : رسالة أقسام العلوم العقلية ضمن مجموعة الرسائل ، الرسالة ٩ ، مطبعة كردستان العلمية ، مصر ، ١٣٢٨ هـ ، ص ٢٢٧ ـ ٢٢٨، وأيضًا ، يحيى هويدى : تاريخ فلسفة الإسلام فى القارة الأفريقية ، (جـ)١ ، ص ٢٤٥ .

(٤) ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، المطبعة الحميدية المصرية ، القاهرة ، ١٣١٩ هـ ، ص ١٥.

من هنا يتضح لنا أن الفلسفة نشأت فى حدود العقيدة والدين حيث التشابه الواضح بين غاية كل منهما ، وإذا كانت غاية كل من الفلسفة والدين واحدة ، فلا يعنى اختلاف طريقيهما للوصول إلى هذه الغاية وجود تعارض أساسى أو حقيقى بينهما.

فالعقل الذى هو أداة الفلسفة هبة من الله للإنسان ليميز به ويسير مسترشدًا بهدايته ، ومن ناحية أخرى فإن الوحى أيضًا هبة من الله للإنسان لهدايته وإرشاده فى دنياه وأخراه ، وإذا كان المصدر واحدًا فلا يمكن أن يكون هناك تناقض أو نزاع بين الوحى الذى هو من الله ، والعقل الذى هو من الله أيضًا ، فالوحى والعقل متكاملان ، لا غنى لأحدهما عن الآخر [1] ، كالماء والطعام للإنسان ، فهما ضروريان له - لا متعارضان متعاندان - كل بنسبة خاصة ، والإنسان الذى يأخذ من كل منهما بقدر حاجته ، يرعى صحته ولا يفسدها ، وأما الذى يأخذ من أحدهما أكثر من حاجته يضر نفسه [2] .

فلا يمكن وضع المسألة على أساس أن الإنسان فى موقف الاختيار بين الوحى والعقل أو بين الدين والفلسفة . فالإنسان فى حاجة إليهما معًا .

وعلى هذا فقد تقرر بين المسلمين أن من قضايا الدين مالا يمكن الاعتقاد به إلا عن طريق العقل ، كالعلم بوجود الله ، كما أجمعوا على أن الدين إن جاء بشئ قد يعلو على الفهم ، فلا يمكن أن يأتى بما يستحيل عند العقل [3] .

وهذا إن دل على شئ فإنه يدل على أن العقل من أشد أعوانه ، فقد أمر الدين الإسلامى بالنظر واستعمال العقل فيما بين أيدينا من ظواهر الكون ، تحصيلاً لليقين .

ولعلنا إذا رجعنا إلى ما كتبه ابن رشد ، نجده يقول : " إن الشرع قد أوجب النظر بالعقل فى الموجودات واعتبارها ، وكان الاعتبار ليس شيئًا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه ، وهذا هو القياس ، فيجب أن نجعل نظرنا فى الموجودات بالقياس العقلى . وبين أن هذا النحو من النظر الذى دعا إليه الشرع وحث عليه هو أتم أنواع النظر بأتم أنواع القياس وهو المسمى برهانًا " [4] .

معنى ذلك أن الشرع قد حث على معرفة الله تعالى وموجوداته بالعقل والبرهان .

فإذا كانت الوظيفة ، التى خلق الله العقل من أجلها ، هى التأمل والتفكير ، فإن تعطيل العقل عن أداء هذه الوظيفة يعتبر تعطيلاً للحكمة التى أرادها الله من خلق العقل ، مثلما يعطل الإنسان حاسة من الحواس التى أنعم الله بها عليه عن أداء وظيفتها التى خلقت من أجلها [5] .

---

(١) محمود حمدى زقزوق : تمهيد للفلسفة ، (ط)٥ ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٩٤ م ، ص ٨٢ .

(٢) محمد عبده : مقدمة كتاب بين الفلاسفة والكلاميين ، تحقيق سليمان دنيا ، (جـ)١ ، ط١ ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ، ١٩٥٨ م ، ص ٢٦ .

(٣) محمد عبده : رسالة التوحيد ، القاهرة ، ١٩٦٩ م ، ص ١٠ .

(٤) ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، ص ٢ - ٣ .

(٥) محمود حمدى زقزوق : تمهيد للفلسفة ، ص ٨٢ .

من هنا يتضح لنا أن الدين نفسه لا يعارض الفكر النظرى أو التأمل بل يدعو إليه .

وإذا كان الدين لا يمنع العقل البشرى من التفلسف ، بل يدفعه إلى ذلك ، فإن الفلسفة من ناحية أخرى لا تعادى الدين ولا تغفل مسائل الدين أو تتجاهلها .

وإذا رجعنا إلى ابن رشد وجدناه يقول : " إذا كانت هذه الشرائع حقًا وداعية إلى النظر المؤدى إلى معرفة الحق ، فإن النظر البرهانى لا يؤدى إلى مخالفة ما ورد به الشرع ، فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له " (١) .

فالفلسفة تسير مع الدين ، فى ركابه ، مؤيدة وموضحة له (٢) ، حيث نرى من جانبنا إنها لا تكشف عن نفسها إلا عندما تكشف عن الدين .

وإذا كنا قد أشرنا إلى أن الغرض من الفلسفة هو النظر العقلى فى الكون للوصول إلى معرفة الله ، وأن الدين يأمر الإنسان أن يعرف الله بالنظر فى العالم والتفكر فيه . إذاً فإن دراسة الفلسفة واجبة بحكم الدين . وإذا كان الدين نفسه هو الذى يأمر بدراسة الفلسفة ، فلا يمكن أن يوجد ثمة تناقض بين الدين والفلسفة (٣) .

من هذا كله ، وبعد أن أوضحنا العلاقة بين الفلسفة والدين ننتقل إلى توضيح محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين عند المعتزلة .

ثالثًا: التوفيق بين الفلسفة والدين عند المعتزلة : ـ

كان المعتزلة (٤) من أعظم مفكرى الإسلام المتفلسفين ، فقد حاولوا حل جميع المسائل الشرعية حلاً منطقيًا مقنعًا .

---

(١) ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، ص ٦ .

(٢) عبد الحليم محمود : رسائل الكندى ، مجلة تراث الإنسانية ، المجلد السابع ، العدد ٣ ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة ، بدون تاريخ ، ص ٢٣٣ .

(٣) ليون جوتييه : المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية ، ترجمة محمد يوسف موسى ، دار الكتب الأهلية ، مطبعة الرسالة ، القاهرة ، ١٩٤٥ م ، ص ١٨٥ ـ ١٨٦ .

(٤) المعتزلة كانت أعظم مدرسة من مدارس الفكر والكلام التى عرفها الإسلام . ظهرت فى بداية القرن الثانى الهجرى فى مدينة البصرة حيث كانت مجمعًا للعلم والأدب فى الدولة الإسلامية العربية مشبعا جوه بآثار الثقافات الأجنبية تجرى إليه وتمتزج فيه . وقد تميز رجال المعتزلة بالعقلانية والفكر الحر فى الإسلام ، ذلك لأنهم فلسفوا أمورًا لم تفلسف من قبل ، وعالجوا كثيرًا من قضايا الفلسفة .

زهدى حسن جار الله : المعتزلة ، مكتبة النهضة المصرية ، مطبعة مصر ، القاهرة ، ١٩٤٧ م ، ص ١ ،

C.E.Bosworth and E.van Donzel : The Encyclopaedia of Islam , Vol .VII , " mu' tazila " ,New Edition leiden , New york , 1993 , P.783 , W. Montgomery watt : Islamic philosophy and Theology , Edinburgh at the university press , 1962 , P.58 , and , seyyed Hossein Nasr : An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines , state university press , New yorK,1993 , P.12 .

ويقول عنهم القاسمي : " إنهم أول من ظهر من الفرق الإسلامية فى صدر حضارة الإسلام بقواعد الأصول والعمل على الجمع بين المنقول والمعقول " (١).

وإليهم يرجع الفضل فى انتعاش الحركة العقلية فى الإسلام ، ولقد اعترف بذلك خصومهم ، وتلك إشارة لمهارتهم وقوة جدلهم ودفاعهم عن الإسلام ضد مخالفيه بسلاح العقل (٢).

ويرى الملطى - وهو من الخصوم - إنهم أرباب الكلام ، وأصحاب الجدل والتمييز والنظر والاستنباط والمفرقون بين علم السمع وعلم العقل .

هذا بالإضافة إلى أن التيار المعتزلى كان يمثل التيار الإنشائي البناء فى الفكر الإسلامى ، فقد قام المعتزلة بإنشاء وخلق وإبداع وبناء لصرح الفكر الإسلامى كمقوم للحضارة العربية ممثلاً فى الاتجاه العقلى والاتجاه النقلى أروع توافق واتساق (٣).

ولكن ، قبل عرضنا لمحاولة التوفيق بين الفلسفة والدين عند المعتزلة ، سنعرض الاتجاه العام الذى يتمثل فى اطلاع المعتزلة على الفلسفة اليونانية . .

١- اطلاع المعتزلة على الفلسفة اليونانية :-

لاشك أن حركة الترجمة من اللغات الأجنبية - وخاصة اللغة اليونانية - إلى اللغة العربية قد أثرت تأثيراً لا حد له فى بلورة وصياغة الفكر العربى . فنحن لا نستطيع فهم آراء المعتزلة وآراء الكندى (٤) ، إلا إذا وضعنا فى اعتبارنا أن هؤلاء جميعًا قد اطلعوا على التراث الفلسفى اليونانى (٥).

معنى هذا أن حركة الترجمة كان لها دورها الكبير والفعال فى تشكيل وجهات نظر كثير من المفكرين ،

---

(١) أحمد محمود صبحى : فى علم الكلام ، (جـ)١ ، (ط)٢ ، دار الكتب الجامعية ، مصر ، ١٩٧٦ م ، ص ١٠٥ - ١٠٦ .

(٢) على عبد الفتاح المغربى : الفرق الكلامية الإسلامية ، (ط)١ ، دار التوفيق النموذجية للطباعة ، القاهرة ، ١٩٨٦ م ، ص٢٠٣ .

(٣) محمد عزيز نظمى سالم : إبراهيم بن سيار النظام والفكر النقدى فى الإسلام ، مؤسسة شباب الجامعة للطباعة والنشر والتوزيع ، إسكندرية ، ١٩٨٣ م ، ص ١٢ .

(٤) يعد الكندى أول فلاسفة العرب ولد بالكوفة عام ١٨٥ هـ حسب أرجح الأقوال ، وتوفى عام ٢٥٢ هـ حسب كثير من الآراء . اهتم الكندى بالبحث فى العديد من المجالات العلمية والمجالات الفلسفية وترك لنا العديد من الكتب والرسائل . وكانت دولة المعتصم تتجمل به وبمصنفاته وهى كثيرة جداً. فكان الكندى فاضل دهره ، وواحد عصره فى معرفة العلوم القديمة بأسرها . ولعل هذا الشمول فى عبقريته هو الذى أكسبه لقب فيلسوف العرب . عاطف العراقى : نحو معجم للفلسفة العربية ، ص ١٠١ ، مادة الكندى ، ابن نباتة : سرح العيون ، (ط)١ ، مطبعة مصطفى البابى الحلبى ، القاهرة ، ١٩٥٧م ، ص ١٢٩ - ١٣٠ ، ابن النديم : الفهرست ، (جـ)٧ ، (ط)٣ ، دار المسيرة ، بيروت ، ١٩٨٨م ، ص ٣١٥ وأيضاً ، Etienne Gilson : History of christian philosophy in the middle ages . Random house . New York . 1955 . p.183 .

(٥) عاطف العراقى : العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٩٨م ، ص ٤٢ .

وفلاسفة العرب ، فإننا نلاحظ أن المفكر الذى يستفيد من تراث الأمم الأخرى تكون آراؤه أكثر دقة وجرأة من آراء المفكر الذى تكون استفادته قليلة من التراث الأجنبى . فإننا نقول باستمرار إن أصالة الفكر العربى لا يقلل منها اطلاع مفكرى وفلاسفة العرب على التراث الأجنبى [١] .

بمعنى أن المفكر ذا الأثر فى أفكار أهل عصره لا تكون آراؤه بدائية لم تكن لها مقدمات سابقة ، بل هى نتيجة لمقدمات سبقته [٢] ، فالمفكر لابد وأن يتأثر بالسابقين بطريقة مباشرة أو غير مباشرة .

فكان طبيعيًا أن تطلع المعتزلة على الفلسفة اليونانية ، سواء عن طريق الترجمة أو الاتصال المباشر ، ليؤيدوا علم أصول الديـن بما يتلاءم معه من الفلسفة اليونانية ، وذلك بلا شك بدافع من مزاجهم الدينى الإسلامى [٣].

من هنا كان كبار المعتزلة أسرع مفكرى عصرهم قبولا للفلسفة اليونانية ، فقد تأثروا بها فى آرائهم ، وأخذوا عنها كثيرًا فى مقدمات دلائلهم وأقيستهم ليس فحسب ، بل كانت بعض عقائدهم لا تخلو من التأثر بالفلسفة اليونانية ،حتى لقد زعم بعضهم أن رأيهم فى الصفات مأخوذ من المثل الأفلاطونية [٤] ، ولكن بالرغم من ذلك إلا أنهم كانوا محتفظين باستقلال الشخصية الإسلامية ، بمعنى أن اطلاع المعتزلة على الفلسفة اليونانية لم يخرجهم عن دائرة الأصول الإسلامية ، وإنما كانت معينة لهم فقط فى أبحاثهم ، فقد استفادوا من الفلسفة اليونانية فى جانبها المنهجى .

وهذا إن دل على شئ فإنه يدل على أن المعتزلة كانت لهم شخصيتهم الإسلامية المميزة ، المدافعة عن الدين ، المتسلحة بأقوى الأسلحة ، والمناقضة فى كثير من الأحيان لآراء أرسطو وسواه من فلاسفة اليونان [٥]

وليس هناك شك فى أن التجاء المعتزلة إلى الفلسفة اليونانية ودراستها لم يصدر عن هوى فى نفوسهم لهذه الفلسفة ، بقدر ما كان وسيلة معينة لهم على تحقيق أهدافهم الدينية ، ولعل هذا ما جعلهم يتجاوزون ما انتهت إليه المذاهب اليونانية .

فقد كانت غاية المعتزلة فى بادئ الأمر أن يفهموا المشاكل حتى يردوا عليها ويفندوها ، وأن يدافعوا عن العقائد الإسلامية ببرهان العقل ، كما كان يفعل مخالفو الإسلام فى ذلك الحين فى دفاعهم عن عقائدهم [٦].

ويقول البارون كارادوفو : " قبل دخول الكتب الفلسفية اليونانية إلى المسلمين كان هؤلاء من تلقاء

---

(١) نفس المرجع السابق ، ص ٤٣ .

(٢) محمد أبو زهرة : تاريخ الجدل ، (ط١ ، دار الفكر العربى ، القاهرة ، ١٩٣٤م ، ص ٣٣٥

(٣) سليمان دنيا : التفكير الفلسفى الإسلامى ، (ط١ ، مكتبة الخنجى بمصر ، مطبعة السنة المحمدية ، القاهرة ، ١٩٦٧م ، ص ٣٣٥

(٤) محمد أبو زهرة : تاريخ الجدل ، ص ٢٠٢ .

(٥) على فهمى خشيم : النزعة العقلية فى تفكير المعتزلة ، دار مكتبة الفكر ، طرابلس - ليبيا ، ١٩٦٧ م ، ص ٤٠ .

(٦) شمس الدين المقدسى : أحسن التقاسيم فى معرفة الأقاليم ، ليدن ، ١٩٠٦ م ، ص ٣٧ .

أنفسهم قد أنشأوا حركة فلسفية ، ثم اتسع تفكيرهم وازداد دقة بسبب ازدياد الأثر اليوناني " [١] .

معنى ذلك : أن الفلسفة اليونانية وسّعت آفاق النظر العقلى عند مفكرى الإسلام [٢] ، ومن ثم أقبل مفكرى الإسلام على هذه الفلسفة [٣] ، حيث تناولوا ما لاق بعقولهم وشغفهم الفكرى .

فلم يكتف المسلمون بنقل الفلسفة اليونانية إلى اللغة العربية بل درسوها وشرحوها وفسروا الغامض منها بقدر ما كانت تسمح لهم الممكنات وأمانة النقله. ثم أضافوا إليها طرق تفكير جديدة [٤] .

وعلى هذا لا يكون صحيحًا ما ذهب إليه بعض المستشرقين كأوليرى الذى بالغ فى القول حين ذهب إلى أن المعتزلة قد نظرت إلى الفلسفة اليونانية نظرة تقديس ، وأنها وضعت فلاسفة اليونان فى مرتبة تقترب من عتبة النبوة ، وأنهم آمنوا بأقوالهم واعتبروها مكملة لتعاليم دينهم .

ومع ذلك فلا ننكر أن الفلسفة اليونانية قد تركت أثرًا كبيرًا فى معالجة التعاليم الدينية الإسلامية ؛ لذلك كان المعتزلة أكثر الناس اتصالاً بالفلسفة اليونانية وأسرعهم للإفادة منها ، فهم الذين صبغوها بلون من الدين ، واستعانوا بها فى جدلهم ونظرياتهم [٥] .

وكان من أشهر من استخدم الفلسفة العلاف [٦] ، والنظام [٧] ، والجاحظ [٨] ، وغيرهم من كبار المعتزلة .

---

(١) محمد عبد الهادى أبو ريدة : إبراهيم بن سيار النظام ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٤٦ م ، ص ٦٩ .

(٢) محمد إقبال : تجديد التفكير الدينى فى الإسلام ، ترجمة عباس محمود ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٥٥ م ، ص ٨ .

(٣) على سامى النشار : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ، (ط)٢ ، دار المعارف ، مصر ، ١٩٦٥ م ، ص ٢ .

(٤) عمر فروخ : أثر الفلسفة الإسلامية فى الفلسفة الأوربية ، مطبعة الكشاف ، بيروت ، ١٩٤٣ م ، ص ١٤ .

(٥) أحمد فريد رفاعى : الغزالى ، المجلد الأول ، دار المأمون ، مصر ، بدون تاريخ ، ص ٧٣ .

(٦) كان يعتبر العلاف (١٣٥ - ٢٣٥ هـ) فيلسوف المعتزلة الأول بلا منازع ، والممثل الحقيقى للفلسفة الإسلامية ، فقد كان بلا شك نقطة التحول الكبرى للمذهب المعتزلى الساذج إلى المذهب المعتزلى الفلسفى القائم على أسس منهجية ثابتة . فنراه يخوض فى مسائل فلسفية بحتة ، ولذلك فقد ترك لنا مذهبًا فلسفيًا متناسقًا . ويتفق ابن المرتضى وعبد الجبار فى القول بتفرده ونبوغه وعبقريته فى العلم ، فهو عبقرى زمانه الذى يجيء كل ألف سنة .أحمد بن يحيى المرتضى : طبقات المعتزلة ، تحقيق سوسنه ديفلد - فلزر ، الناشر فرانز شتاينر ، فيسبادن ، استانبول ، ١٩٦٠ م ، ص ٤٤ .

(٧) يعد النظام من أعظم شيوخ المعتزلة وأقدرهم على الكلام وأكثرهم تعمقًا فى الفلسفة ، وأوفرهم إنتاجًا، فقد عاش فى بيئة علمية خالصة ، كما اشتهر بحدة الذهن واستقلال الفكر وسعة الاطلاع . عارف تامر : معجم الفرق الإسلامية ، دار المسيرة ، بيروت ، ١٩٩٠ م ، مادة النظام ، ص ٢٧ .

(٨) كان الجاحظ من فضلاء المعتزلة ، والمصنفين لهم ، جمع فى عقلة كل ثقافة عصره ، كما أحاط بكل العلوم ، وأدخل أفكارًا جديدة على الأنظمة الاعتزالية . توفى سنة ٢٥٥ هـ . أحمد أمين : فجر الإسلام ، (جـ)١ ، الباب السابع ، مطبعة الاعتماد للتأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩١٤ م ، ص ٣٤٩ .

ولا شك فى أن العلاف كان أول متكلم إسلامى تأثر بالفلسفة اليونانية فى أبحاثه الكلامية (١) ؛ فقد عاصر حركة الترجمة الضخمة فى العصر العباسى ، واستفاد من الفلسفة اليونانية استفادة كبيرة ، هذا بالإضافة إلى أن العلاف كان يتابع آراء الفلاسفة (٢) من هنا جاءت أكثر أقواله متأثرة بالفلسفة اليونانية إلى حد أن أصبح يمثل نقطة تحول كبرى فى الاعتزال ، وهكذا يمكننا القول بأن بداية اتصال المعتزلة بالفلسفة اليونانية كان على يد العلاف .

وما يصدق على العلاف من استفادته من الفلسفة اليونانية يصدق كذلك على النظام الذى كان حدًا فاصلاً فى تاريخ الاعتزال وفى تاريخ الإسلام ، وذلك لإمعانه فى قراءة ودراسة كتب الفلاسفة (٣) ، وإلمامه بالثقافات الأجنبية على تنوعها (٤) .

والواقع أننا لو رجعنا إلى ما كتبه الشهرستانى ، نجده يقول عن النظام : " إنه طالع كثيرًا من كتب الفلاسفة ، وخلط كلامهم بكلام المعتزلة " (٥) .

فلو تأملنا أسماء كتبه لوجدنا الناحية الفلسفية منها لا تقل عن الناحية الكلامية الدينية ، وموقف النظام من الإسلام شبيه بموقف الكندى .

وهذا يدل على أن النظام أفسح للفلسفة اليونانية مجالاً فى علم الكلام ، واستعان بكثير من مباحثها فى المسائل الكلامية التى عالجها (٦) .

وما يصدق على العلاف والنظام من استفادتهما من الفلسفة اليونانية يصدق كذلك على من جاء بعدهم من رجال الاعتزال .

فمثلاً الجاحظ كان يعترف اعترافًا واضحًا بفضل الفكر اليونانى على أهل ملته فيقول : " ولولا ما أودعت لنا الأوائل فى كتبها ، وخلدت من عجيب حكمتها ، ودونت من أنواع سيرها حتى شاهدنا

---

(١) على مصطفى الغرابى : أبو الهذيل العلاف ، ط٢ ، دار الفكر الحديث للطبع والنشر ، القاهرة ، ١٩٥٣ م ، ص ٤ . وأيضًا ، دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ترجمة محمد عبد الهادى أبو ريدة ، (ط)٥ ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٤٨ م ، ص ١٠٦ .

(٢) H.A.wolfson : The philosophy of the kalam , Harvard university press , cambridge , London . 1976 . p.28 .

(٣) I bid . p . 28 .

(٤) محمد عبد الهادى أبو ريدة : إبراهيم بن سيار النظام ، ص ١٧٩ .

(٥) عبد الكريم الشهرستانى : الملل والنحل ، تعليق محمد بن فتح الله بدران ، (ط)١ ، مطبعة الأزهر ، مصر ، ١٩٥١ م ، ص ٧٧ ، وأيضًا ، أحمد فؤاد الأهوانى : الملل والنحل للشهرستانى ، مجلة تراث الإنسانية ، المجلد الرابع ، العدد ٢ ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ، ١٩٦٦ م ، ص ١٥٦ .

(٦) أبو الوفا الغنيمى التفتازانى : علم الكلام وبعض مشكلاته ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ١٩٨٧ م ، ص ١١٧ .

بها ما غاب عنا ، وفتحنا بها كل مستغلق كان علينا ، فجمعنا إلى قليلنا كثيرهم ، وأدركنا ما لم نكن ندركه إلا بهم ، لما حسن حظنا مز الحكمة ، ولضعف سبيلنا إلى المعرفة " (١) .

وفوق ذلك نرى الجاحظ يمدح الفلسفة قائلاً : " قيل ما الفلسفة ؟ قال : أداة الضمائر ، وآلة الخواطر ، ونتائج العقل ، وأداة لمعرفة الأجناس والعناصر ، وعلم الأعراض والجواهر ، وعلل الأشخاص والصور ، واختلاف الأخلاق والطبائع والسجايا والغرائز .. " (٢) .

كما يوضح لنا الجاحظ استخدام المعتزلة للفلسفة فى الرد على المخالفين كيف أنها كانت ضرورية لهم بقوله : " ولا يكون المتكلم جامعًا لأقطار الكلام متمكنًا فى الصناعة ، يصلح للرياسة ، حتى يكون الذى يُحسن من كلام الدين فى وزن الذى يُحسن من كلام الفلسفة ، والعالِمُ عندنا هو الذى يجمعهما " (٣) .

هؤلاء هم المعتزلة الذين سبقوا الكندى ، فكانوا من أساطين العلم فى الإسلام ، ومن أعلام الفلسفة ، وقادة الفكر .

بناء على ماسبق يمكننا القول بأن المعتزلة مهدت الطريق أمام الكندى الذى نسج على منوال المعتزلة فى معالجة عدد من القضايا الفلسفية وأخذ بمذهبهم فى عدد من أمهات المسائل (٤) .

فلا شك أننا نستطيع أن نستنبط لأول وهلة أنه لم يكن فى روح الكندى بالإجمال ما يناقض أصول مذهب الاعتزال ، خاصة أن روحهم عقلية فلسفية متفقة مع أصول الفلسفة (٥) .

وهنا نذكر الدلائل المؤيدة لاعتزاليه ، مثل تأليفه كتبًا فى مسائل أصول مذهب المعتزلة ، ككتاباته فى " مسألة التوحيد " ، " وأن أفعال البارئ جلّ اسمه كلها عدل " ، والعدل والتوحيد هما الأصلان الكبيران للاعتزال ، وإذا كان المعتزلة قد نهضوا للرد على جميع المخالفين للإسلام فإن الكندى قد شاركهم فى ذلك ، وله كتب فى " الرد على المنانية والثنوية والملحدين والنصارى " ، وفى " الرد على بعض مذاهب المتكلمين " ، " وفى الاستطاعة وزمان كونها " ، وفى " إثبات النبوة للرسل بوجه عام " . كل هذه الموضوعات المشهورة عالجها المعتزلة فى عصره (٦) ، فلابد أنه كان عنده من الاهتمامات ومن الغايات

---

(١) الفرنجيوم : الفلسفة والإلهيات ، تعليق توفيق الطويل ، فصل من كتاب تراث الإسلام ، (جـ)١ ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٣٦ ، ص ٢٢٥ - ٢٢٦ .

(٢) مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٤٤ م ، ص ٨٢ .

(٣) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ : الحيوان ، تحقيق عبد السلام محمد هارون ، الكتاب الأول ، (جـ)٢ ، مكتبة مصطفى البابي الحلبي ، مصر ، ١٣٥٧ هـ ، ص ١٣٤ .

(٤) ماجد فخرى : دراسات فى الفكر العربى ، (ط)٢ ، بيروت ، ١٩٧٧م ، ص ٤٠ .

(٥) محمد عبدالهادي أبو ريدة : مقدمة رسائل الكندى الفلسفية ، (جـ)١ ، دار الفكر العربى ، مطبعة الاعتماد بمصر ، القاهرة ، ١٩٥٠م ، ص ٦ .

(٦) ماجد فخري : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، نقله إلى العربية كمال اليازجي ، الدار المتحدة للنشر ، الجامعة الأمريكية ، بيروت - لبنان ، ١٩٧٤م ، ص ١٠٩ .

فى التأليف ما كان عندهم (١) .

وهذا إن دل على شيء فإنه يدل على أن الكندى كان متأثرًا بالمعتزلة ، وذهب مذهب المعتزلة فى بعض آرائهم الاجتهادية ، ولكنه لم يكن كواحد من جماعتهم (٢) ، بل إن الكندى تخطاهم جميعًا إلى النظر فى قضايا تجاوزت المسائل الكلامية ، هي أقرب إلى المباحث الفلسفية الصرفة فشق بذلك الطريق إلى البحث الفلسفى المجرد .

كما استخدم الكندى الترجمات المأخوذة مباشرة من النصوص اليونانية والتي لم تظهر إلا حديثاً (٣).

وجدير بالملاحظة أن مفكراً مثل الكندى - الذى يُنظر إليه بعد وفاته نظرة تقدير كفيلسوف وعالم - كان مترجمًا أيضًا ، فقد عاش فى فترة أوائل الترجمة (٤) ، بالإضافة إلى ذلك كان على صلة مباشرة بكبار المترجمين كيحيى بن البطريق ، وابن ناعمة الحمصى (٥) .

ولعلنا إذا رجعنا إلى ابن أبي أصيبعة ، نجده يقول " حذاق التراجمة فى الإسلام أربعة : حنين ابن إسحق ، ويعقوب بن إسحاق الكندى ، وثابت بن قرة الحراني ، وعمر بن الفرخان الطبرى " (٦) .

ليس معنى ذلك أنه كان مترجما فقط ، فقد " ترجم من كتب الفلسفة الكثير ، وأوضح منها المشكل ، ولخص المستصعب وبسط العويص " (٧) .

يتضح لنا من هذا أن الكندى قد تأثر بالتراث الفلسفى اليونانى ، وأنه كان أول ثمرة من ثمار انتقال الفلسفة وعلوم الأوائل اليونانية إلى العالم العربى (٨) .

---

(١) محمد عبد الهادي أبو ريدة : مقدمة رسائل الكندى الفلسفية ، ص ٢٨ .

(٢) هنري كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ترجمة نصير مروة ، حسن قبيسى ، منشورات عويدات ، بيروت - لبنان ، ١٩٦٦م ، ص ٢٢٨ .

(٣) ديلاسى أوليرى : الفكر العربي ومكانته فى التاريخ ، ترجمة تمام حسان ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦١م ، ص ١٤٨ .

(٤) موسى الموسوى : من الكندى إلى ابن رشد ، بيروت ، ١٩٧٢م ، ص٥٢ .

(٥) رونى إيلى ألفا : موسوعة أعلام الفلسفة ، تقديم شارل حلو ، مراجعة جورج نخل ، جـ٢ ، ط١ ، دار الكتب العلمية ، بيروت - لبنان ، ١٩٩٢ ، مادة الكندى ، ص ٢٧٧ .

(٦) ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء فى طبقات الأطباء ، جـ٢ ، ط٤ ، دار الثقافة ، بيروت - لبنان ، ١٩٨٧م ، ص١٧٩ .

(٧) ابن جلجل : طبقات الأطباء والحكماء ، تحقيق فؤاد سيد ، مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية ، القاهرة ، ١٩٥٥م ، ص ٧٣-٧٤ .

(٨) عبد الرحمن بدوي : الفلسفة والفلاسفة فى الحضارة العربية ، دار المعارف للطباعة والنشر ، سوسة - تونس ، بدون تاريخ ، ص١٥٥ .

ويمكن القول إن الكندى قد ساهم فى إعادة صلة الفلسفة اليونانية بالحياة الفكرية ، كما أن الفلسفة اليونانية اكتسبت بحضورها على يد الكندى حياة جديدة .

فالكندى لم يكن مجرد مردد لآراء فلاسفة اليونان خاصة عند أفلاطون وارسطو ، ولم تكن فلسفته وليدة الأصل اليونانى وحده ، فإننا لا ننفي أن الفلسفة اليونانية ، من أهم الأصول الثقافية التى اعتمدتها الفلسفة العربية الإسلامية عند نشأتها الأولى على أيدي مفكرى المعتزلة ، وعند استقلالها لأول مرة على يد فيلسوف العرب (الكندى) ، بل نؤكد هذه الحقيقة بالطبع ، لكن الذى ننفيه أن تكون الفلسفة العربية وليدة هذه الأصول وحدها ، دون الأصل الإسلامي الذى منه ولد الكندى ، ومنه ولدت فلسفته [1] .

ومن ناحية أخرى علينا أن نلاحظ أن الكندى كان يخالف فلاسفة اليونان حين تكون أفكارهم مخالفة للوحي القرآني ، فهو يلجأ (عندئذ) إلى عمل توفيق بين بعض الأفكار الفلسفية وبعض كتابات المعتزلة [2] ، ومن ثم ينتهى إلى نتيجة تعارض أحيانا النتيجة التى انتهى إليها فلاسفة اليونان .

معنى هذا أن الكندى لا يجارى أفلاطون فى مقالاته عن كيفية الخلق كما نجد ذلك فى قصة طيماوس ، ولا يستهويه مذهب أرسطو فى المادة العاشقة للعودة والله ، ولم يتأثر بنظرية الصدور التى نادت بها الأفلاطونية المحدثة والتي حاولت أن تقرب المسافة بين لله الواحد المجرد عن المادة والمادة المتغيرة [3] .

ومع ذلك فلا ننكر أن الكندى قد استفاد من الفلسفة اليونانية ، إلا أنه لم يأخذها جملة ، بل حور فيها وأضاف إليها ، وعالج نفس الموضوعات التى عالجها الحكماء الأقدمون من قبله لكنه احتفظ باستقلال رأيه ، فلم يكتف بنقل أفلاطون وارسطو وغيرهما من الفلاسفة ، إنما اختار الآراء التى تلائم نزعته الخاصة ومعتقده الديني ، فهو وإن كان أرسطو طاليسي النزعة فى الطبيعة إلا أنه نفى قدم العالم ، والأصول التى تقوم عليها ، كما رفض الأخذ برأي أرسطو فى النفس منضماً رأى أفلاطون ، على أن فى اشتغاله فى الفلسفة لم يعتزل مباحث الكلام فتظهر فى أبحاثه رسوخ العقيدة الدينية إلى جانب أصالة البحث النظري المجرد ، وبذلك صح اعتباره صلة الوصل بين تعاليم المعتزلة ومذهب الفلاسفة [4] .

من هذا كله يمكننا القول بأن فلسفة الكندى كانت نقطة تحول الفكر الاعتزالي إلى فكر فلسفى بالمعنى الدقيق للكلمة .

---

(١) حسين مروة : النزعات المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية ، (جـ)٢ ، (ط)٥ ، دار الفارابي ، بيروت ـ لبنان ، ١٩٨٥م ، ص ٤٦-٤٧ .

(٢) ابراهيم زكي خورشيد وأحمد الشنتناوى ، دائرة المعارف الإسلامية ، (جـ)٢٨ ، (ط)١ ، مركز الشارقة للابداع الفكري ، القاهرة ، ١٩٩٨م ، مادة الكندى ، ص٨٦٤٣ .

(٣) ناجي التكريتي : الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام ، ص١٣٨ .

(٤) محمد كاظم الطريحي : الكندى فيلسوف العرب ، بغداد ، ١٩٦٢م ، ص ٨٥ ـ ٨٦ .

وأخيرًا، أود أن أشير إلى أن الكندى عندما نادى بفتح نوافذ الثقافة الأجنبية لم يترك الأمر فوضى أو بدون قاعدة ، بل وضع فى هذا الشأن مبدأً هاما مأخوذا من القرآن الكريم وهو : ألا نأخذ كل ما نطلع عليه ، بل نأخذ فقط ما يفيدنا وما يتفق مع ديننا وظروفنا ، أى نأخذ ما هو الأفضل لنا (١) .

وفى ذلك يقول الكندى نفس ما قاله رجال المعتزلة . فلا شك فى أن العلاف والنظام والجاحظ عرفوا الفلسفة اليونانية ، ودرسوها ولكنهم تأثروا ببعضها تأثرًا معينًا .

فمن العبث أن نقرر أنهم أقبلوا على الفلسفة بعقل خاوٍ ، ولكنهم أقبلوا عليها بعقول مصقولة بتراثها الدينى ، وهذا ما مكنهم من تطويع هذه الفلسفة بما يفيدهم فى الاستدلال على عقائدهم (٢). معنى ذلك أن الفلاسفة والمفكرين المسلمين استخدموا الثقافة اليونانية استخداماً صالحا ، وأخذوا منها ما أخذوا ثم بنوا عليه ، وزادوا فيه وابتكروا ، فلم يكن موقفهم موقف الناقل فحسب . هذا بالإضافة إلى أن الكثير منهم كان ينظر بإحدى عينيه إلى الثقافة اليونانية ، وبالعين الأخرى إلى التعاليم الإسلامية والثقافة العربية ، فيختار من الأولى ما يتفق مع الثانية ، ويؤلف منهما مزيجًا لا هو يونانى بحت ، ولا إسلامى بحت (٣). وذلك عملاً بالآية الكريمة وهي : ﴿ فبشر عبادِ الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولوا الألباب ﴾ (٤) .

ولنعرض الآن لمحاولة التوفيق بين الفلسفة والدين عند المعتزلة .

٢- اشتغال المعتزلة بالتوفيق بين الفلسفة والدين : -

حاولت المعتزلة النهوض بالمهمة الصعبة ، بل بأصعب المهام التى تطرح فى أي ثقافة من الثقافات ، فمن السهل أن ينحو الإنسان منحى يكتفي فيه عن الفلسفة بالدين ، أو العكس . أمّا أن يجتهد كى تتدين الفلسفة ، ويتفلسف الدين دون اختلال فتلك أصعب المهام ، وتلك هي المهمة التى ارتاد المعتزلة ميدانها فى حضارتنا العربية الإسلامية (٥) .

فقد بحثت المعتزلة فى صلة الفلسفة بالدين وأيهما أحق بأن يتقدم الآخر ، الفلسفة أم الدين ؟ وإلى

---

(١) أحمد عبد الحميد غراب : التصور الفلسفى للإسلام عند مدرسة الكندى ، مجلة الفكر الإسلامي ، السنة ٥ ، العدد ١١ ، دار الفتوى الإسلامية ، بيروت - لبنان ، ١٩٧٤ ، ص٣٥.

(٢) محمد صالح محمد السيد : أصالة علم الكلام ، دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، ١٩٨٧م ، ص١٧٤ .

(٣) أحمد أمين : ضحى الإسلام ، (جـ)١ ، (ط)٢ ، مطبعة الاعتماد ، القاهرة ، ١٩٣٤م ، ص٢٧٨ .

(٤) سورة الزمر آية (١٧ - ١٨) .

(٥) حسن صادق : جذور الفكر الإسلامي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٩٧م ، ص١٤١ .

أى مدى يمكن الاعتماد على الفلسفة فى مسائل التشريع والعقائد ؟ هذه التساؤلات دارت فى ذهن المعتزلة ، وحاولت حلها بطريقة مبتكرة .

فلا جدال فى أن المعتزلة قد امتازوا وتميزوا أول الأمر بالنظر الفلسفى فى أمور الدين (١) ، حيث تناولت مسائل الله والإنسان والعالم بالنظر العقلي ، وكانت كفرقة إسلامية ، وهى تبحث فى هذه المباحث ، لا تخرج عن الدفاع عن الإسلام .

من هنا نرى أن المعتزلة قد أدوا للإسلام خدمة جليلة حين وقفوا يستخدمون الحجج العقلية ، فى الدفاع عن الدين ، فى براعة فائقة ، واستطاعوا فى حذق تام ، أن يضمنوا لأنفسهم كثيرا من المؤيدين المتحمسين لآرائهم وعقائدهم . ويحكى القاضي عبد الجبار فى كتابه " فرق وطبقات المعتزلة " أن الأشعرى كان يقول : " إن رجال المعتزلة كانوا من أهل البراعة واللسن ، وقد كانت براعتهم فى الحديث سببًا فى صداقتهم للأمراء والخلفاء .. " (٢) .

فمنذ البداية ظهرت من المعتزلة نزعة إلى الاعتماد على العقل وإلى إقامة سلطان له إلى جانب النصوص المنزلة (٣) .

فالعقل عندهم هو الأساس ، حكموه فى آرائهم بالإجمال ، وكانوا يعتمدون فى بيان عقائدهم على القضايا العقلية دون الآثار النقلية ، ولا يأخذون بالنقل إلا إذا ساير العقل . وومن تمجيدهم للعقل هذا دفعهم إلى محاولة إخضاع النقل للعقل (٤) .

ولقد أدى بهم ذلك إلى وضع قاعدتهم المشهورة (إيجاب المعارف بالعقل قبل ورود السمع) (٥) ، معنى ذلك أن المعتزلة لم تكتف بإدخال عنصر العقل فى المعرفة الدينية ، بل قدموه على النص ، وقالوا بالعقل قبل السمع .

فكانوا يرون أن كل دليل نقلي يجب أن يحول إلى دليل عقلى (٦) ، ولكنه لا يجوز أن يناقض

---

(١) محمد عمارة : الفرق الإسلامية ، موسوعة الحضارة العربية الإسلامية ، دار المعارف للطباعة والنشر ، سوسة - تونس ، بدون تاريخ ، مادة المعتزلة ، ص٩٣.

(٢) القاضي عبد الجبار : فرق وطبقات المعتزلة ، تحقيق على سامي النشار ، (جـ)٢ ، دار المطبوعات الجامعية ، الإسكندرية ، ١٩٧٢م ، ص١٣١ - ١٣٢ .

(٣) ألبير نصري نادر : فلسفة المعتزلة ، (جـ)٢ ، مطبعة الرابطة ، بغداد ، ١٩٥١م ، ص٤٠ .

(٤) محمد الأنور السنهوتي : دراسات نقدية فى مذاهب الفرق الكلامية ، دار الثقافة العربية ، القاهرة ، ١٩٩٠م ، ص١٤٠.

(٥) محمد عبد الرحمن مرحبا : خطاب الفلسفة العربية الإسلامية ، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر ، بيروت - لبنان ، ١٩٩٣م ، ص٣٤٧.

(٦) لويس غرديه وجورج قنواتي : فلسفة الفكر الديني ، نقله إلى العربية : صبحي الصالح ، الأب فريد جبر ، (جـ)٣ ، (ط)٢ ، دار العلم للملايين ، بيروت - لبنان ، ١٩٨٣م ، ص١٠٥.

أبدًا [1].

كما حاولت المعتزلة تأويل العقائد الدينية بحيث توافق التعاليم الفلسفية ، فكل مسألة من مسائلهم يعرضونها على العقل ، فما قبله العقل أقروه ، ومالم يقبله رفضوه [2] ، وفقا لمبدئهم " إذا تعارض النقل والعقل وجب تقديم العقل لأنه أساس النقل " [3].

من هنا نرى كيف أن المعتزلة رفعوا من مكانة العقل إلى مرتبة القياس [4] ، وكادوا يسوون بينه وبين النص تماما حتى جعلوا للدليل العقلى منزلة قد تعلو على منزلة الدليل السمعى [5].

وهكذا ظل العقل الذى وهبه الله للإنسان عندهم [6] ، مقياس العلم الدينى [7] ، بالإضافة إلى ذلك قالت المعتزلة إن العقل هو دليل الإنسان . فعندما يكمل عقله يدرك الحقائق الأساسية وهي معرفة الله وصفاته ، ومعرفة الخير والشر [8].

وتنتهي المعتزلة إلى هذه النتيجة وهى أن العقل مشترك بين الجميع ، والعقل الناضج يصل حتما إلى معرفة الحقائق الأساسية . فكل من يخرج عن العقل يعد كافرا فى نظرهم؛لأن مثل هذا الخروج يعد أيضا خروجًا عن الله ، أعنى إنكارًا لوجوده تعالى [9].

وعلى الرغم من أن المعتزلة قد تميزوا عن غيرهم بإحلال العقل وحججه ومعطياته مكانا عظيما بالقياس إلى النقل وأدلته ، إلا أننا نجدهم لا يقيمون تعارضًا بين حجج العقل وحجج القرآن بل يقدمون قضاياهم كثمرات للحجج التى أتى بها القرآن الكريم ، وهو الأمر الذى يجعل هذا الفكر وثيق الصلة بفكر العرب المسلمين ودينهم ، ومن ثم يكون شاهدا على الأصالة . فهم بالطبع يقدمون العقل على النقل ، ولكنه التقديم الذى لا يلغى النقل ولا يغض من شأنه ، وإنما التقديم الذى يدل على وجوب تأويل ظاهر النص بما يتفق مع معطيات العقل وحججه ، وأيضا التقديم النابع من تتم موضوع الحجة

---

(1) ألبير نصري نادر:فلسفة المعتزلة ، (جـ)2، ص 164 .

(2) محمد أبو زهرة : تاريخ الجدل ، ص 200 - 201 .

(3) ابن قيم الجوزية :مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة ، (جـ)1 ، مكة المكرمة ، 1929م ،ص 133 ، وأيضا ، على عبد الفتاح المغربي : الفرق الكلامية الإسلامية ، ص203 .

(4) سعد بن عبد الله الأشعري القمي : المقالات والفرق ، تعليق محمد جواد مشكور ، مطبعة حيدرى ، طهران ، 1963م ، ص138 .

(5) حسن محمود الشافعي : المدخل إلى دراسة علم الكلام ، (ط)2، مكتبة وهبة، القاهرة ، 1991م ، ص149 .

(6) إخوان الصفا : رسائل إخوان الصفا ، من النفسانيات العقليات فى البعث والقيامة ، (جـ)3، المجلد الثالث ، الرسالة الثامنة والثلاثون ، دار بيروت للطباعة والنشر ، بيروت ، 1957م ، ص295 .

(7) لويس غرديه و جورج قنواتي : فلسفة الفكر الديني ، جـ3 ، ص189 .

(8) نفس المرجع السابق ، ص98 .

(9) ألبير نصري نادر : فلسفة المعتزلة ، جـ2، ص 160 .

العقلية على موضوع الحجة النقلية (١) .

وسنرى الآن من خلال عرضنا لآرائهم مصداق ذلك كله ، كما سنرى روح النزعة العقلية تسرى في جميع ما يكتبه شيوخ المعتزلة،فهى سمة ظاهرة تغلب على آرائهم الدينية ، والدنيوية .

ولعلنا إذا رجعنا إلى الحسن البصرى (٢) نجده يجتهد فيما يعرض من الأمور بعقل قوى ، جامعًا بين المعقول والمنقول ، كما أنه لا يحاكي أحداً من غير دليل ، ولا يتبع غيره من غير برهان (٣) .

هذا بالإضافة إلى أنه كان يعترف بأن العقل لا يتسم به الناس كافة ، ويقول فى ذلك : " لو كان للناس كلهم عقول خربت الدنيا "وهذا يعنى أن للعقل قيمة لا يتمتع بها الناس جميعًا ، لأن الناس يتمايزون فى العقل والعلم تمايزهم فى الحمق والعبادة (٤) .

ثم نجد العلاف يعرف العقل بأنه " القوة على اكتساب العلم " وبأنه أيضًا " القوة التى يفرق الإنسان بها بين نفسه وبين باقي الأشياء " (٥) .

كما أن الإنسان عند النظام قادر على أن يعرف الله ويعرف ما يجب عليه بطريق العقل .

والجاحظ هنا لا يخرج عن رأى النظام فى أن " الإنسان قادر على أن يعرف الخلق ، وعلى أن يدرك الحاجة إلى الوحى الذى ينزل على الأنبياء بعقله " (٦) .

بناءً على ما سبق يمكننا القول بأن المعتزلة كان لها الفضل الكبير فى إعزاز العقل ، وتمجيده ، وإعلاء كلمته ، وأنهم السابقون فى تقرير سلطان النظر العقلي ، وقد مهدوا الطريق لمن أتى بعدهم من فلاسفة العرب والإسلام ، خاصة الكندى فيلسوف العرب .

والواقع أننا لو رجعنا إلى ما كتبه الكندى ، نجده يقول : "ولعمرى إن قول الصادق محمد صلوات الله عليه وما أدى عن الله جل وعز ، لموجود جميعًا بالمقاييس العقلية التى لا يدفعها إلا من حُرِم صورة العقل واتحد بصورة الجهل من جميع الناس " (٧) .

من الواضح هنا أن الكندى يثبت مقدرة العقل ، وهذا إن دل على شيء فإنه يدل على أنه قد استفاد

---

(١) الحسن البصري ، القاضي عبد الجبار وآخرين : رسائل العدل والتوحيد ، تحقيق محمد عمارة ، (جـ)١، دار الشروق ، القاهرة ، بدون تاريخ ، ص٦٠.

(٢) يعد الحسن البصري من شيوخ المعتزلة ، أدرك عصر الصحابه ، وقد تلقى علوم الدين من أفواههم .

(٣) محمد أبو زهرة : تاريخ الجدل ، ص٣١٢ .

(٤) عادل العوا : المعتزلة والفكر الحر ، (ط)١ ، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع ، دمشق ، بدون تاريخ ، ص١٦٠.

(٥) ألبير نصرى نادر : فلسفة المعتزلة ، (جـ)٢ ، ص٢٤ .

(٦) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ص ١١١ - ١١٢ .

(٧) يعقوب بن إسحاق الكندى : رسالة إلى أحمد بن المعتصم فى الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل ، (جـ)١ ، ص٢٤٤.

من المعتزلة استفادة كبيرة ، إذ إنه كان يدين بمذهب التأويل ، وإعلاء سلطة العقل . وبهذا قد يرد سؤال وهو ، لماذا لم يكن المعتزلة فلاسفة عقليين ؟ بالرغم من أنهم قدسوا العقل .

في الواقع أن المعتزلة وإن كانوا قد حكموا العقل في مباحثهم فإنهم كانوا يهدفون أساسًا إلى إقرار العقيدة الواردة في الشرع ، لكن بأفهام يختصون بها ، وكونهم قد تحرروا لاستخدام العقل لا يعني أنه يمكن وصفهم بالفلاسفة العقليين مادام الغرض هو إقرار عقائد معينة (١) ، فمهما يكن من أمر استخدام العقل عند المعتزلة ، فهو كان في مدار فهم العقيدة ، وإذا كانوا قد لجأوا إلى التأويل فذلك التأويل الذي يؤدي إلى هذه الغاية الدينية الصرفة منطلقين من النصوص الدينية ، التي هي عندهم محل ثقة ويقين ، وهم في هذا لا يقارنون بفلاسفة الإسلام ، لأنهم في كل الأحوال ينطلقون من الدين ونصوصه محاولين تعقلها ، حتى يكون الإيمان بها راسخًا (٢) .

معنى ذلك أن المبدأ الأساسي الذي اعتمدته المعتزلة في شرح تعاليمها إنما هو النظر العقلي في المسائل الدينية ، وفي وجوب تأويل النص الديني بحسب المدلول العقلي (٣) .

من هنا ارتبط التأويل بمشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة ، فالمفكر الذي يرى أنه لا بد من القيام بالتوفيق بين الدين والفلسفة لا بد أن يلجأ إلى التأويل ولا يقف عند ظاهر الآيات (٤) .

وعلينا أن نلاحظ أن درجة الاقتراب أو الابتعاد عن العقل ، إنما يحددها مدى التزام المفكر ، وابتعاده عن التأويل ، بمعنى أن المفكر كلما التزم بالتأويل كان مقتربا من العقل ، وعلى العكس من ذلك تماماً ، إذا ضيق المفكر من دائرة التأويل ، فمعنى هذا أنه يعد مبتعداً عن العقل (٥) .

وهكذا تتجلى أصالة المعتزلة في أنهم قد التزموا بالعقل منهجًا ، وآثروا الدين وجعلوه موافقًا للعقل ليس فحسب ، بل وأكدوا على تطابق العقل والنقل (٦) ، حيث جاءت تعاليم العقل متفقة مع تعاليم النقل .

ومن ثم فلا يوجد تناقض بين العقل والنقل بمعنى كون الأولى تحد من الثانية ، أو بمعنى منافاة الثانية للأولى (٧) .

نتيجة لذلك قسمت المعتزلة الحجج التي قالوا بها لتأييد أقوالهم إلى قسمين : ـ حجج شرعية ، وحجج عقلية . وهذا يدلنا من جهة على أنهم قد استفادوا من تراثنا الديني الإسلامي استفادة لا حد لها ، إذ إن

---

(١) على الشابي : مباحث في علم الكلام والفلسفة ، (ط)١ ، دار أبو سلامة للطباعة والنشر ، تونس ، ١٩٧٧م ، ص١٨ .

(٢) محمد صالح محمد السيد : أصالة علم الكلام ، ص١٨٨ .

(٣) كمال اليازجي وأنطون غطاس كرم : أعلام الفلسفة العربية ، (ط)٤ ، مكتبة لبنان ، بيروت ـ لبنان ، ١٩٩٠م ، ص ١١٨ .

(٤) عاطف العراقي : الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل ، (ط)٣ ، دار الرشاد ، القاهرة ، ٢٠٠١م ، ص٣٢١ ـ ٣٢٢ .

(٥) عاطف العراقي : العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر ، ص٤٣ .

(٦) على أبو ملحم : الفلسفة العربية مشكلات وحلول ، (ط)١ ، مؤسسة عز الدين ، بيروت ـ لبنان ، ١٩٩٤م ، ص٢٩ .

(٧) حسني زينة : العقل عند المعتزلة ، (ط)١ ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ـ لبنان ، ١٩٧٨م ، ص ١٢٢ .

المعتزلة أولا وأخيرًا فرقة من الفرق الإسلامية ، ويدلنا من جهة أخرى على مدى الارتباط بين الحجج الشرعية ، والحجج العقلية، إذ يوجد تكامل بينهما .

والدليل على ذلك : ـ أننا نجد بعض رجال المعتزلة يناقشون العقائد الإسلامية من خلال المفاهيم الفلسفية اليونانية (١) .

فكانوا يستخدمون مصطلحات تكشف عن تأثرهم بالتراث الدينى الإسلامى من جهة ، ومصطلحات فلسفية يونانية على وجه الخصوص من جهة أخرى .

مثال ذلك : العلاف فكان يريد أن يوفق بين ما جاء به القرآن الكريم ، وما قالت به الفلسفة ، فإن القرآن قد أثبت لله صفات والفلسفة تمنع أن يكون لله صفات ، فتوسط العلاف ، وأثبت لله صفات كما قال القرآن ولكنها ليست أمرًا مغايرًا للذات بل هى نفس الذات ، كما قالت الفلسفة (٢) .

بناء على ذلك يمكننا القول بأن منهجه كان مزيجا من الدين والفلسفة . وما يصدق على العلاف من اشتغاله بالتوفيق بين الفلسفة والدين يصدق كذلك على من جاء بعده من رجال الاعتزال ، فقد حاولوا إبراز ما يكمن فى الدين عن طريق الفلسفة دون اختلال .

هذا يعنى أن المعتزلة حاولت التوفيق بين الدين والفلسفة ، بالإضافة إلى ذلك كانت نقطة انطلاق الكندى فى محاولة اشتغاله بالتوفيق بين الفلسفة والدين ، والآن نتناول محاولة الكندى لنبين مدى تأثره بالمعتزلة . فرغم تأثره بالفكر اليونانى إلا أن تفكيره كان يتحرك تجاه المعتزلة ، وكانت محاولته للتوفيق بين الدين والفلسفة أحد مظاهر هذا الاتجاه (٣) .

رابعًا : التوفيق بين الفلسفة والدين عند الكندى ومدى تأثره بالمعتزلة : ـ

لا شك فى أن الكندى قد بحث العديد من المشكلات الفلسفية وقد تأثر تأثرا كبيرا بالآراء الدينية الإسلامية ، إذ إنه يعد فيلسوفًا من فلاسفة الإسلام (٤) ، كما تأثر بآراء المتكلمين فى عصره خاصة المعتزلة (٥) ، فرغم تأثر الكندى بالفكر اليونانى ، إلا أنه احتفظ بالمبادئ الأساسية من الإسلام كدين ، فمثلا

---

(١) W.Montgomery watt :Islamic philosophy and Theology, pp.58-59 .

(٢) على مصطفى الغرابى : أبو الهذيل العلاف ، ص ٤٢ .

(٣) Paul Edwards : The Encyclopedia of philosophy . vol. 4. "Al-Kindi" . collier Macmillan publishers. London.1972. p220 .

(٤) M.M.Sharif : AHistory of muslim philosophy. vol .1.otto Harrassowitz. wiesbaden. 1963. P.427. and.seyyed Hossein Nasr : History of Islamic philosophy. Part.1, vol.1, Routledge. London . 1996. P.165 .

(٥) أوضح فالزر هذه المسألة وهو يقدم أدلة تاريخية ، وأخرى من عناوين كتب الكندى ومن آرائه ليثبت وجود صلة بين الكندى وبين المعتزلة .

لم يأخذ الكندى بمفهوم أرسطو عن العالم و المادة ؛ ويرجع السبب فى ذلك إلى تأثير المعتزلة على تكوين ذهن الكندى الفلسفى [1] .

ولو تأملنا نزعة الكندى العقلية الفلسفية فى فهمه لآيات القرآن ، واجتهاده فى تفسيرها على مقاييس عقلية ، لوجدنا أن تفكيره يتحرك فى التيار المعتزلي الكبير فى عصره دون أن يفقد هذا التفكير طابعه الفلسفى القويْ ، وروحه الخاصة [2] .

فكان لزامًا على الكندى أن يعرض لموضوع التوفيق بين الدين والفلسفة ، شأنه فى ذلك شأن المعتزلة ، فالدارس للكتب التى تركها لنا المعتزلة ، يجد أنهم بوجه عام ، قد اهتموا بالبحث فى هذا الموضوع ، بمعنى الدفاع عن الاشتغال بالفلسفة وبيان أنها لا تتعارض مع الدين ، كما سبق القول .

ولنعرض الآن لمحاولة الكندى فى التوفيق بين الفلسفة والدين مبينين ما هي الأسباب التى دفعت الكندى إلى دراسة هذه المسألة ؟ وكيف حاول التوفيق بينهما ؟ وكيف دافع عن الفلسفة وهاجم أعداءها ؟ هذه تساؤلات لابد من توضيحها لأنها تتعرض لأمور أساسية .

١- الأسباب التى دفعت الكندى للتوفيق بين الفلسفة والدين :-

اتخذ الكندى التوفيق بين الفلسفة والدين للأسباب التالية :-

١) أولى هذه الأسباب ، أن القرآن الكريم حمل بآياته العديدة أخبارا ومعلومات كثيرة عن الخلق والخالق ، وترك للعقل الإنساني الإتيان بتفصيلاتها ، لأنه يرمي إلى إيقاظ العقل الإنساني من غفلته لينظر ويتدبر ويتأمل فى الحقائق محاولا تفسيرها .

فإذا كان القرآن الكريم قد نهى عن الجدل فى أمر العقيدة فهو لم يكن ضد التفكير والتأمل والنظر ، الذى هو السبيل إلى معرفة الله تعالى ، بالتأمل والاستدلال على وجوده فى العالم المخلوق ، ولذلك دعا القرآن دعوة صريحة إلى النظر فى العالم [3] . والواقع أننا نجد فى القرآن آيات كثيرة فى هذا المجال . مثل قوله تعالى : ﴿ فاعتبروا يا أولى الأبصار ﴾ [4] ، وقوله تعالى : ﴿ أولم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء ﴾ [5] وقوله تعالى : ﴿ وسخر لكم ما فى السموات وما فى الأرض جميعًا منه إن فى ذلك لآيات لقوم يتفكرون ﴾ [6] وقوله تعالى : ﴿ قل سيروا فى الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق ﴾ [7] ، وقوله تعالى : ﴿ أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت ﴾ [8] ،

---

(١) طيب تيزيني : مشروع رؤية جديدة للفكر العربي فى العصر الوسيط ، ط٢ ، دمشق ، ١٩٧١م ، ص ٢٦٤ .

(٢) محمد عبد الهادي أبو ريدة : مقدمة رسائل الكندى الفلسفية ، ص٣١ .

(٣) محمد صالح محمد السيد : أصالة علم الكلام ، ص ٧٨ - ٧٩ .

(٤) سورة الحشر آية (٢) .   (٥) سورة الأعراف آية (١٨٥) .

(٦) سورة الجاثية آية (١٣) .   (٧) سورة العنكبوت آية (٢٠) .

(٨) سورة الغاشية آية (١٧-١٨) .

وقولـه تعالى : ﴿ إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجري فى البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون ﴾ (١).كل هذه الآيات تحث على النظر العقلي والبحث فى جنبات الكون سمائه وأرضه .

وهكذا جاء القرآن مليئا بالآيات التى تدعو إلى النظر فى جميع الموجودات ، والتعقل ، والتفكر ، والحكمة . والحكمة فى القرآن ما هي إلا الفلسفة (٢) ، كل هذا قد دفع الكندى إلى القول بأن الفلسفة لا تتعارض مع الدين .

من هنا اتجه الكندى إلى هذه الآيات التى تحمل الحقائق المجملة عن العالم وخلقه ، فأفاض فى تفسيرها وبيان دلالاتها .

وأثبت الكندى أن استعمال العقل هو مبدأ إسلامي وليس مقصورًا على الفلسفة اليونانية أو منقولا عنها أو عن غيرها من الفلسفات (٣) .

فقد حث القرآن الكريم الإنسان إلى إعمال عقله فى سعي دائب لاكتشاف قوانين الخلق وآيات الإعجاز فيه ، حتى يقف على عظمة الخلق ، ومن ثم يقف على عظمة الخالق وقدرته .

وهذا يعني أن القرآن الكريم كان عاملا هاما فى إثارة العقل . بالإضافة إلى ذلك ، كان يدعو المسلم - قبل البحث فى العالم وخلقه - إلى ضرورة تطهير عقله من الاعتقادات الباطلة والموروثة والتي سبقت نزوله ، وجاءت فى صورة تصورات تنزع إلى تفسير العالم وخلقه تفسيرا أسطوريا ، أو تصورات ترمي إلى الوثنية والشرك .. إلى غير ذلك من المنازع المادية فى تفسير وجود العالم . ويمكن أن نلمس هذا فى دعوته الدائبة للإنسان إلى طرح التقليد الأعمى وتحرير عقله من الآراء السابقة الموروثة (٤) . وذلك فى مثل قوله تعالى : ﴿ إن شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون ﴾ (٥) . معنى هذا أن الله تعالى جعل الذين لا يستخدمون عقولهم فى مرتبة البهائم بل أكثر منها شرا ، لأن الله تعالى قد ميز الإنسان عن سائر الحيوانات بالفكر الذى جعله مبدأ كماله وشرفه وفضله على الكائنات (٦) ، فلو نظرنا إلى القرآن الكريم نظرة فاحصة متأنية لوجدنا أنه يحث الإنسان على العمل بالدليل ، والنهي عن التقليد ، وأنذره بالهلاك إذا

---

(١) سورة البقرة آية (١٦٤) .

(٢) زينب محمود الخضيري : أثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى ، ص١٢١ .

(٣) أحمد عبد الحميد غراب : التصور الفلسفى للإسلام عند مدرسة الكندى ، ص٣١ .

(٤) أبو الوفا التفتازاني : الإنسان والكون فى الإسلام ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٥م ، ص٢٦ .

(٥) سورة الأنفال آية (٢٢) .

(٦) ابن خلدون : المقدمة ، تحقيق على عبد الواحد وافى ، (جـ)٣ ، (ط)٣ ، دار نهضة مصر للطبع والنشر ، القاهرة ، بدون تاريخ ، ص١٠٠٨ .

هو قلد ، ومن ثم طالب المقلدين للعقائد الباطلة الموروثة بالإتيان بالدليل على صدق عقائدهم وذلك فى مثل قوله تعالى : ﴿ قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين ﴾ (١) .

وبعد أن يتحرر العقل من هذه المعتقدات والآراء الفاسدة عليه أن ينطلق فى حرية إلى النظر فى العالم نظرة موضوعية يصل من خلالها إلى الإيمان بأن هذا العالم مخلوق بفعل خالق قادر .

ولا جدال فى أن القرآن الكريم قد أمد كلا من المعتزلة والكندى بكثير من الحقائق عن أسرار العالم وخلقه ، فضلا عن أنهم وجدوا فيه دعوة صريحة إلى إعمال العقل فى السعي نحو اكتشاف قوانين الخلق ، مشيراً لهم إلى المنهج الملائم لهذا البحث .

فنجد المعتزلة ، الذين أعطوا للعقل الحرية فى فهم نصوص القرآن وتأويلها بما يتفق مع العقل ، يقولون إن الوحى والعقل من الله فلا يمكن أن يتناقضا (٢). وهكذا كان القرآن مصدرهم الأساسي وعاملاً هامًا وأساسيًا فى إثارة عقولهم .

كما يعد القرآن الكريم هو المصدر الإسلامي الأول للكندى،فقد وجد فيه الكندى . كما وجد سائر المسلمين ، إجابات كثيرة عن تساؤلات عدة يثيرها العقل البشري ، وهكذا جاء القرآن ليدعو الناس جميعًا إلى استعمال العقل والتفكير ، وإلى دراسة العالم ونشأته ونظامه ، وغايته دراسة علمية قائمة على العقل .

وأخيرًا يمكننا القول بأن الكندى قد استفاد من الأساس الذى وضعته المعتزلة ، وهو أن المرء لا يمكنه أن يستغنى عن الوحى وحده أو العقل وحده . بعبارة أخرى أن الفيلسوف فى حاجة ماسة إلى الدين ، ورجل الدين فى حاجة للتفلسف (٣) ، حتى يعرف ما غمض من عقائده وقضاياه . إذاً لم يكن ضروريًا أن تكون هناك خصومة بين الدين والفلسفة ، وكان طبيعيًا أن تؤدى هذه الخصومة إلى محاولات للتوفيق والجمع بينهما ، فلا غنى لطالب الحق الأشمل عنهما معًا .

٢) ثانى هذه الأسباب التى حملت الكندى على التوفيق بين الفلسفة والدين . أن الفلسفة كان ينظر إليها أحيانًا فى عصره نظرة شك وارتياب . فالكندى - فيما يقول المؤرخون - قد عاش فترة من حياته فى عصر المتوكل الخليفة العباسي الذى قوى فيه سلطان ونفوذ أهل السنة (٤) . ولا يخفى علينا أن الكندى قد شهد الدولة العباسية فى أوج مجدها ، واتساع سلطانها . فالعصر الذى يبدأ بالمأمون فى أواخر القرن الثانى ، وينتهى فى النصف الأول من القرن الثالث يمتاز بميزات خاصة لا نجدها فى الدولة الأموية ، ولا فى العصور التى أعقبت عصر الكندى . فكان فى ذلك العصر هدوء سياسي ، أدى إلى بروز صفة التشييد والبناء

---

(١) سورة البقرة آية (١١١) .

(٢) محمد يوسف موسى : الدين والفلسفة ، ص١٩ .

(٣) عاطف العراقي : الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل ، (ط)٥ ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٩٢م ، ص١٦٧ .

(٤) عاطف العراقي : مذاهب فلاسفة المشرق ، ص٣٤ ، وأيضا .

J.M.Peters: God's created speech, leiden, E.J.Brill, 1976, P.6 .

والتأسيس التى تعد أساس الحياة الدينية والعقلية والأدبية . ولا ينفى ذلك أن بذور هذه الحركات الثقافية كانت موجودة من قبل فى الدولة الأموية ، ولكن الاستقرار السياسي الذى ذكرته هو الذى يسر لهذه العلوم طريق التقدم ، بالإضافة إلى تشجيع الخلفاء العباسيين الثلاثة - وهم المأمون و المعتصم والواثق - للمفكرين فى ذلك الوقت (١) ، فمثلا نجد المأمون - وهو أعظمهم - قد عرف بمحبته للعلم والعلماء ، وشغفه بالحكمة والحكماء (٢) واهتمامه العام بانتشار الدراسات الفلسفية ، ورعايته الخاصة لمذهب الاعتزال (٣) ؛ وذلك لأن الاعتزال كان أقرب المذاهب إلى نفسه.

وكان طبيعيًا أن يقرب المأمون المعتزلة منه (٤) ، هذا بالإضافة إلى إنه قد انتصر للمعتزلة وهم أقرب إلى الفلاسفة ، وكان هو نفسه من هواة الفلسفة ، التى راج أمرها فى الدولة الإسلامية أيامه ، وبالتالي كثر إقبال الناس عليها . مما دفعه - أي المأمون - إلى إنشاء مدرسة فى بغداد لدراسة الكتب اليونانية وترجمتها (٥) .

ولا شك أن التأييد الذى حصل للفلسفة فى عصر المأمون كما أثبت الكندى إنما هو لمصلحة الفكر الإنسانى من ناحية ولتدعيم العقائد الإسلامية من ناحية أخري (٦) .

من هنا وجد الكندى واجبًا عليه - وقد عاش فترة فى حياته فى عصر المتوكل - أن يدافع عن النظر العقلي الفلسفي ، أي تلك البحوث والدراسات التى يقوم بها الفلاسفة (٧) .

٣) ثالث هذه الأسباب ، أن الكندى قد واجه مقاومات مختلفة لاشتغاله بالفلسفة ، ومن تلك المقاومات ما ذكره ابن أبى أصيبعة فى كتابه " عيون الأنباء فى طبقات الأطباء " من أن أبا معشر جعفر بن محمد البلخى

---

(١) R.walzer : Greek into Arabic, Bruno cassirer, Oxford, 1962 , PP . 176-177, M.sharif : AHistory of muslim philosophy , P.422 . Seyyed Nasr : History of Islamic philosophy, P.166, and , W.Montgomery Watt : Muslim intellectual, Astudy of Al-Ghazali, Edinburgh at the University press, 1963, P. 29 .

(٢) جمال الدين القاسمي : تاريخ الجهمية والمعتزلة ، (ط)١ ، مطبعة المنار ، مصر ، بدون تاريخ ، ص٤٧ .

(٣) W.Montgomery Watt: Muslim intellectual, P.28 .

(٤) حسين مروة : النزعات المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية ، (جـ)١ ، ص٨٥٣ ، توفيق الطويل : قصة الصراع بين الدين والفلسفة ، (ط)٣ ، دار النهضة العربية ، القاهرة ١٩٧٩م ، ص ١٤٥ ، وأيضا ، أبو الحسن الندوي : رجال الفكر والدعوة فى الإسلام ، (ط)١ ، مطبعة جامعة دمشق ، دمشق ، ١٩٦٠م ، ص١٠١ .

(٥) ألفرد جيوم ، الفلسفة والإلهيات ، (جـ)١ ، ص٢٥٠ ، وأيضا ، Paul Edwards : The Encyclopedia of philosophy , vol.4, Al-Kindi, P.219 .

(٦) محمد حسن الكمالي : محاضرات فى الفلسفة الإسلامية ، ط١ ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت - لبنان ، ١٩٩٣م ، ص٤٥ .

(٧) عاطف العراقي : الشريعة والحكمة عند فيلسوف الإسلام الكندى ، مجلة الفكر الإسلامي ، السنة ٢ ، العدد٩ ، دار الفتوى الإسلامية ، لبنان ، ١٩٧١م ، ص٦٢ .

قد شنع بالكندى وأغرى به العامة ، فدس عليه الكندى من حسن له النظر فى بعض علوم الفلسفة حتى اشتغل بها وانقطع بذلك شره عنه "(١).

معنى هذا أن الكندى قد لحقه الأذى بسبب اشتغاله بالفلسفة ، والمفكر حين يلحقه الأذى بسبب اشتغاله بشيء ما ، وفى نفس الوقت يكون حريصاً على الاشتغال به ، وعدم تركه ، لابد أن يحاول من جانبه وضع بعض الكتب والرسائل التى يدرس فيها المسألة ، مسألة التوفيق بين الفلسفة والدين .

فمثلاً نجد كلاً من البيهقى ، والشهرزورى يقولان : " إن الكندى جمع فى بعض تصانيفه بين أصول الشرع وأصول المعقولات "(٢) . معنى هذا أن الكندى جمع بين الشرع والعقل أو بين الفلسفة والدين .
هذه هى الأسباب التى نراها قد دفعت الكندى لمحاولة التوفيق بين الفلسفة والدين .

والواقع أننا لو رجعنا إلى المؤلفات التى تركها الكندى لنا لوجدنا العديد منها يهتم بدراسة هذه المسألة من جانب أو من آخر ، إما بصفة عامة ، وإما عن طريق البحث فى التفصيلات .

ونستطيع أن نعتمد على رسالتين له بصفة أساسية ، تناولتا دراسة هذه المسألة ، وهما " رسالته إلى المعتصم بالله فى الفلسفة " ورسالته " فى كمية كتب أرسطو طاليس وما يحتاج إليه فى تحصيل الفلسفة " .

ولا يعني هذا أن دراسة هذه المسألة عنده تعد محصورة فى هاتين الرسالتين فقط ، بل إنه فى سبيل التوفيق بين الفلسفة والدين ، نراه فى رسائل غيرها يحاول تأويل بعض المفاهيم الدينية بحيث تتفق مع مثيلاتها فى الفلسفة ، أي لكي تقترب الفلسفة من الدين ، وذلك يتضح بصفة خاصة فى رسالته عن " سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل " .

ونستطيع أن نقول إن الرسالة الأولى - وهى رسالته " إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى " - تمثل موقفه الدفاعي عن الفلسفة كما سنرى .
أما رسالته الثانية - وهى " كمية كتب أرسطو طاليس " - فتقوم فكرتها فى مجال العلاقة بين الفلسفة والدين ، على التمييز بين طريق الشرع وطريق الفلسفة ، وسنرى هذا واضحاً تماماً .

ولنعرض الآن لمحاولة الكندى فى التوفيق بين الفلسفة والدين موضحين مدى تأثره بالمعتزلة ، وكيف كانت معظم آراؤه تحمل الطابع المعتزلي ؟ .

٢- جوانب محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين عند الكندى :-

تعد محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين عند الكندى تطويرًا لمحاولة التوفيق عند المعتزلة ، فقد

---

(١) ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء فى طبقات الأطباء ، ص١٧٩.

(٢) البيهقى : تتمة صيوان الحكمة ، مطبعة لاهور ، ١٣٥١هـ ، ص٢٥ ، وأيضاً ، شمس الدين الشهرزورى : نزهة الأرواح وروضة الأفراح من تاريخ الحكماء والفلاسفة ، (جـ)٢ ، الهند ، ١٨٧٦م ، ص٢٢ .

استفاد الكندى من الأساس الذى وضعته المعتزلة استفادة كبيرة .

المقارن بين أقوال الكندى وأقوال المعتزلة فيما يتعلق بموضوع التوفيق بين الفلسفة والدين يجد تشابها كبيرًا بينهما ، خاصة أن المعتزلة كانوا من كبار الداعين إلى توجيه نور العقل إلى النصوص المنزلة .

وقد نزع الكندى على كل حال نزعة اعتزالية تعتمد على العقل أيضا ، وتلجأ إلى التأويل فى تفسير الآيات القرآنية (١) ، بمعنى تأويل ظاهر الشرع على ضوء العقل (٢) .

من هنا يتضح لنا أن هناك تشابهًا واضحًا بين منطلق كل من الكندى والمعتزلة ، وهو أن العقل لا يمكن أن يخالف الشرع فى جوهره ، بمعنى آخر : أن مدلول الفلسفة لا يختلف جوهريًا عن غرض الشريعة .

فلما كانت الفلسفة ـ كما أشرنا ـ علم الحق بالعقل ، وكذلك الدين علم الحق عن طريق الوحي ، وكان ما جاء به الوحي موافقا للعقل ، فإن الحقائق التى تأتي بها الفلسفة تتفق مع حقائق الدين . وبهذا حاول الكندى التقريب بين الفلسفة والدين ، وإبعاد الخلاف بين الطرفين (٣) .

ونستطيع من جانبنا الكشف عن أهم العناصر الموجودة فى " رسالته إلى المعتصم بالله " ، تلك الرسالة التى تمثل كما قلنا موقفه الدفاعي عن الفلسفة . وسيتضح لنا كيف حاول الكندى التوفيق بين الفلسفة والدين .

يبدأ الكندى رسالته بعد الدعاء للمعتصم بتعريف الفلسفة بصفة عامة ، حيث نجده يقول : " تعد صناعة الفلسفة ، التى تُعرف بأنها علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان ، من أعلى الصناعات الإنسانية منزلة ، وأشرفها مرتبة . وسبب ذلك أن غرض الفيلسوف فى علمه إصابة الحق ، وفى عمله العمل بالحق " (٤) .

معنى هذا أن الكندى يدافع عن الاشتغال بالفلسفة ، بحيث لا يطعن فيها الطاعنون طالما أن المقصد منها نظريًا أو عمليًا ، من المقاصد النبيلة .

نوضح ذلك بالقول بأنه إذا كان الفيلسوف يسعى نظريًا إلى إصابة الحق ، ويسعى من جهة العمل ، أن يعمل بالحق الذى يدركه بالنظر ، فإنه لا يستطيع واحدٌ من المهاجمين أن يطعن فى الاشتغال بعلوم الحكمة . طالما أن الغرض نظريًا والغرض عمليًا ، من الأغراض الحقة المشروعة (٥) .

---

(١) حنا الفاخوري وخليل الجر : تاريخ الفلسفة العربية ، (جـ)٢، (ط)٢ ، دار الجيل ، بيروت ، ١٩٨٢م ، ص٦٦ .

(٢) ألبير نصري نادر: أهم الفرق الإسلامية والكلامية ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، بدون تاريخ ، ص٦٠ .

(٣) إسماعيل حقي الأزميري : فيلسوف العرب يعقوب بن إسحاق الكندى ، نقل عباس العزاوى ، بغداد ، ١٩٦٣م ، ص ٩٨ وما بعدها .

(٤) الكندى : رسالة إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى ، (جـ)١، ص٩٧ ، وأيضا ، الخوارزمي : مفاتيح العلوم ، تصحيح إدارة الطباعة المنيرية بمصر ، مطبعة الشرق ، القاهرة ، ١٣٤٢ هـ ، ص ٧٩ .

(٥) عاطف العراقي : مذاهب فلاسفة المشرق ، ص٣٦ ، وأيضا ، الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل ، ص١٦٩ .

وإذا كان غرض الفيلسوف إصابة الحق ، فإننا لا نجد مطلوباتنا من الحق - فيما يقول الكندى - من غير علة . وعلة وجود كل شيء وثباته ، الحق .

ويحاول الكندى توضيح ذلك بقولـه : " إن كل ما له إنية له حقيقة ، فالحق اضطرارًا موجود إذن لإنيات موجودة " (١).

ولعلنا إذا رجعنا إلى ما كتبه الكندى فى كتابه الجواهر الخمسة نجده يقول : " إن علم كل شيء يُنظر فيه يقع تحت الفلسفة التى هي علم كل شيء " (٢).

معنى هذا أن الفلسفة تضم فى جوفها كل العلوم والمعارف . ويذكر ابن نباتة من كلام الكندى فى الفلسفة : " أن علوم الفلسفة ثلاثة : أولها العلم الرياضى فى التعليم ، وهو أوسطها فى الطبع ، والثاني علم الطبيعيات ، وهو أسفلها فى الطبع ، والثالث علم الربوبية ، وهو أعلاها فى الطبع " (٣). يلاحظ على تصنيف الكندى أنه جعل العلوم الرياضية لها السبق فى التعليم على العلم الطبيعى ، هذا يدل على ضرورة البدء بدراسة الرياضيات . والكندى يؤكد ذلك حيث نجده يقول : " ينبغى لمن أراد علم الفلسفة أن يقدم استعمال كتب الرياضيات على مراتبها ، والمنطقيات على مراتبها ، ثم الطبيعيات ، ثم ما فوق الطبيعيات .. " (٤).

هذا يعنى أن الكندى قد جعل من الرياضيات أساسًا لكل العلوم ، فقد كانت حجر الأساس فى رأيه لكل طالب معرفة ، لأن الفلسفة الحقة هى علم الأشياء بحقائقها ، وهذا لا يتحقق إلا بمنهج رياضى استنباطى (٥).

ويقول د/ زكى نجيب محمود : " كانت الطريقة السائدة بين الفلاسفة أجمعين أن يتخذوا من منهج العلم الرياضي نموذجًا ، ومادام العلم الرياضي قائمًا على استخراج النتائج اليقينية من مسلمات مفروض فيها أنها يقينية أيضا ، بحكم كونها حقائق تراها البديهة رؤية مباشرة ، إذن فقد انجلى الطريق أمامنا ، وهو أن نبدأ دائمًا من حقائق أولية بديهية ، ثم نستخرج منها ما يلزم عنها ، وبذلك نضمن اليقين ابتداءً ووسطًا وانتهاءً .. " (٦).

---

(١) الكندى : رسالة إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى ، (جـ)١ ، ص٩٧ .

(٢) الكندى : كتاب الجواهر الخمسة ، (جـ)٢ ، ص ٨ .

(٣) ابن نباتة : سرح العيون ، ص١٣١ ، وأيضا ،

E. Gilson : History of christian philosophy in the middle ages , PP.206-210 .

(٤) الكندى : رسالة في كمية كتب أرسطو طاليس وما يحتاج إليه فى تحصيل الفلسفة ، (جـ)١ ، ص٣٧٨ .

(٥) جعفر آل ياسين : فلاسفة مسلمون ، ط١ ، دار الشروق ، القاهرة ، ١٩٨٧ م ، ص١٣-١٤ ، وأيضا ،

E.Gilson : History of christian philosophy , P.183 .

(٦) زكي نجيب محمود : المعقول واللامعقول ، (ط)٥ ، دار الشروق ، القاهرة ، ١٩٩٣م ، ص٣٢٦ - ٣٢٧ .

من هنا نرى أن مدار فلسفة الكندى - شأنها فى ذلك شأن معاصريه - هي الرياضيات التى تعد المقدمة الضرورية لتعلم الفلسفة ، وعنده أن الإنسان لا يكون فيلسوفاً حتى يدرس الرياضيات [١] ، ويكثر من المقدمات قبل أن يبدأ بمعالجة الموضوع المقصود ، وذلك مسلك المعتزلة الذين عاصرهم الكندى كالنظام والجاحظ [٢] .

بالإضافة إلى ذلك نجد أن العلوم بدون الفلسفة كالجسد بلا روح ، والفلسفة بدون العلوم كالروح بلا جسد [٣] .

بوجه عام يمكننا القول بأن التعريف الجاري الذى يذكره الكندى فى مواضع مختلفة من رسائله ، هو أن الفلسفة هي علم الأشياء بحقائقها ، وهذه الحقائق كلية ، لأن الفلسفة كما يقول الكندى : " لا تطلب معرفة الجزئيات ، لأن الجزئيات غير متناهية ، واللامتناهي لا يحيط به العلم ، والفلسفة عالمة بالأشياء التى لها علماً بحقائقها ، فهي إذن إنما تطلب الأشياء الكلية المتناهية ، المحيط بها العلم كمال علم حقائقها " [٤] .

والفلسفة من حيث هي هكذا ، لها شرف على جميع العلوم الإنسانية ، ولكن الشرف الأعلى بين علوم الفلسفة هو للفلسفة الأولى ، ويُعرّفها الكندى حيث نجده يقول : " أشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة الفلسفة الأولى ، أعني علم الحق الأول الذى هو علة كل حق . ولذلك يجب أن يكون الفيلسوف التام الأشرف هو المرء المحيط بهذا العلم الأشرف لأن علم العلة الأولى أشرف من علم المعلول . لأنا إنما نعلم كل واحد من المعلومات علماً تاماً إذا نحن أحطنا بعلم علته " [٥] .

نلاحظ مما سبق أن الفلسفة الأولى التى هي علم الحق الأول هي شرح لطبيعة الله . لذلك كانت أشرف العلوم عند الفلاسفة ، وإذا كانت أشرف العلوم ، فإن هذا يؤدى إلى مشروعية الفلسفة والاشتغال بها ، طالما أن موضوع الفلسفة الأولى الذى يخوض فيه الفلاسفة يتقارب - فيما يزعم الكندى - مع الموضوعات الدينية التى يخوض فيها الفقهاء .

بعد دفاع الكندى عن الفلسفة ، فى " رسالته إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى " وتبريره الاشتغال بها ، يحاول أن يبين لنا أن المسائل التى تبحث فيها الفلسفة وتقوم بدراستها ، قد أتت بها الرسل فهو يقول : " لأن فى علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية ، وعلم الوحدانية ، وعلم الفضيلة ، وجملة علم كل نافع والسبيل إليه والبعد عن كل ضار والاحتراس منه ، واقتناء هذه جميعاً هو الذى أتت به الرسل الصادقة

---

(١) فؤاد كامل وجلال العشري : الموسوعة الفلسفية المختصرة ، مراجعة زكي نجيب محمود ، دار القلم ، بيروت - لبنان ، بدون تاريخ ، مادة الكندى ، ص٣٤٩ .

(٢) عمر فروخ : صفحات من حياة الكندى وفلسفته ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٦٢م ، ص٧ .

(٣) Alfred weber : History of philosophy, longmans Green. london, 1912, P.2 .

(٤) الكندى : رسالة إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى ، (جـ)١ ، ص١٢٤-١٢٥ .

(٥) نفس المصدر السابق ، ص٩٨-١٠١ .

عن الله جل ثناؤه . فإن الرسل الصادقين صلوات الله عليهم إنما أتت بالإقرار بربوبية الله وحده وبلزوم الفضائل المرتضاة عنده وترك الرذائل المضادة للفضائل فى ذواتها وإيثارها " [١] . هذا دفاع من جانب الكندى عن ضرورة الاشتغال بالفلسفة وفيه أيضًا بيان بأن النقل موافق للعقل ، بمعنى أن الدين ليس على خلاف مع الفلسفة .

ويمكننا الآن أن نتساءل،إذا أردنا دراسة كل جوانب آراء الكندى فى هذا المجال ، أي مجال العلاقة بين الفلسفة والدين ، هل طريق الفلسفة هو نفسه طريق الدين ؟ أي هل الطريق الذى يسير فيه الفلاسفة هو نفس الطريق الذى يسلكه الأنبياء ، أم أن هناك فرقا بين العلم الإلهى من جهة ، وبين الفلسفة من جهة أخرى ؟

فى الواقع نجد الكندى يطلعنا على فرق جوهري بينهما ، ولكن ما هو هذا الفرق الجوهري ؟

إذا رجعنا إلى رسالة الكندى " فى كمية كتب أرسطو طاليس وما يحتاج إليه فى تحصيل الفلسفة " ، وجدناه بعد بيانه لفروع العلوم الفلسفية على النحو الذى نجده عند أرسطو طاليس ، يتحدث عن علوم إلهية ، أي علوم الأنبياء التى لا تأتي - فيما يقول - عن طريق التحصيل والاكتساب ، بل عن طريق الإلهام الإلهي . ومعنى هذا أن هناك فرقاً جوهرياً ينبهنا إليه الكندى بين علوم الأنبياء وعلوم الفلاسفة سواء تمثل هذا الفرق فى الطريق إلى كل منهما أو فى المصدر الذى يتلقى منه كل من الفلاسفة أو الأنبياء علومهم .

نوضح ذلك بالقول بأن الكندى يذهب إلى " أن علوم الرسل تكون بلا طلب ولا تكلف ، ولا بحيلة بشرية ولا زمان ، بل إن هذه العلوم تكون بإرادة الله تعالى ، عن طريق تطهير أنفسهم ، وإنارتها للحق بتأييده وتسديده وإلهامه ورسالاته . هذه العلوم تعد - فيما يرى الكندى - خاصة بالرسل دون غيرهم من الفلاسفة الذين تجيء علومهم عن طريق الاكتساب والتدريب والتجربة وطول البحث واتباع مبادئ منطقية ورياضية وما شابه ذلك من طرق تعد كسبية وتأتى خلال الزمان " [٢]. هذا يعنى أن الطريق إلى اكتساب علوم الفلاسفة يختلف عن طريق علوم الأنبياء .

وإذا كان الكندى قد ميز بين علوم الفلاسفة وعلوم الأنبياء ، إلا أننا نجده يحاول التوفيق بينهما ، بمعنى أن علوم الفلاسفة قد تجئ مؤيدة لعلوم الأنبياء [٣] .

ننتهى من هذا إلى القول بأن الكندى قد حاول جهده التوفيق بين الفلسفة والدين . ولكن هذا التوفيق لم يمنعه من بيان الفروق الجوهرية بين علوم الأنبياء ، وعلوم الفلاسفة ، وإذا كان فى هذه الفروق

---

(١) نفس المصدر السابق ، ص١٠٤ .

(٢) الكندى : رسالة فى كمية كتب أرسطو طاليس ، (جـ)١ ، ص ٣٧٢ - ٣٧٣ .

(٣) عاطف العراقي : الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل ، ص ١٠٣ - ١٠٤ .

ما يشعرنا باختلاف طريق الدين عن طريق الفلسفة ، فإنها مع ذلك لا تؤدي إلى استبعاد محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين .

ولا شك فى أن رجال المعتزلة قد أدركوا ما فى الموروث اليونانى من عناصر فلسفية لا تلتئم مع أصول الدين الإسلامي ، فبذلوا جهوداً متميزة فى رصد وجوه الخلاف ، والإبانة عن مبانيها ومن ثم الرد عليها [١] . وهكذا سلك الكندى مسلك المعتزلة وهذا إن دل على شيء فإنه يدل على تأثر الكندى بالمعتزلة تأثرًا واضحًا . حيث جاءت أفكاره فى هذا المجال - أي مجال العلاقة بين الفلسفة والدين - تطويرًا للأفكار والآراء التى قالت بها المعتزلة ، إذ إنه قد استفاد من المعتزلة فى القول بأن الحقيقة النقلية والحقيقة العقلية أختان شقيقتان لا تنفصلان [٢] . وهكذا حاول الكندى التوفيق بين الدين والفلسفة [٣] .

٣- مهاجمة الكندى لأعداء الفلسفة :-

كان هنالك أحيانًا تناقض ظاهر بين معطيات الفلسفة ، وآيات القرآن ، هذا التناقض هو الذى حمل البعض إلى محاربة الفلسفة .

وعلى هذا فلابد للكندي - من حيث هو فيلسوف مسلم - أن يدافع عن الفلسفة ، وينفي تهمة الكفر عنها ؛ وذلك لأنها - كما يزعم الكندى - هي " علم الأشياء بحقائقها " . ويدخل في ذلك ، علم الربوبية والوحدانية وعلم الفضيلة ، وكل علم نافع يهدي الإنسان إلى الخير ، وهذا فى نظر الكندى هو ما جاء به الرسل الصادقون من عند الله . كما سبق القول .

هذا بالإضافة إلى أن الكندى يصرح بأن كل ما أداه النبى عليه السلام عن الله عز وجل يمكن أن يفهم بالمقاييس العقلية ، لذلك يشترط الكندى لفهم معانى القرآن أن يكون المفكر من ذوى الدين والألباب ، قادرًا على فهم مقاصد كلام الوحى [٤] .

ونجد مثالاً لتطبيق هذا المنهج فى رسالة الكندى التى ألفها استجابة لسؤال تلميذه الأمير أحمد ابن المعتصم الذى طلب من فيلسوفنا أن يشرح له معنى آية ﴿ والنجم والشجر يسجدان ﴾ [٥] ، وهى الرسالة التى سماها " رسالة فى الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل " . والكندى هنا يبين معنى السجود والطاعة فى اللغة ، حقيقة ومجازًا ، وينتهى إلى أن سجود النجوم لله - نظرًا لأنه لا يمكن أن يقع منها

---

(١) عرفان عبد الحميد فتاح : دراسات فى الفكر العربي الإسلامي ، (ط)١ ، دار الجيل ، بيروت ، ١٩٩١م ، ص١٨٥ .

(٢) إبراهيم مدكور : فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ، ١٩٤٧م ، ص ٢٥٢ .

(٣) Robert Audi : The cambridge dictionary of philosophy " Al-Kindi" , Cambridge university press , 1995 , P.20 .

(٤) محمد عبد الهادى أبو ريدة : رسائل الكندى الفلسفية ، ص ٥٣

(٥) سورة الرحمن آية (٦) .

جود الحقيقي بحسب الاصطلاح الشرعي - هو أنها بجريانها على مجاريها والتزامها حركاتها الثابتة التي تنشأ عنها الظواهر الجوية والحوادث الأرضية من كون وفساد وتغير ، تحقق إرادة بارئها وتنتهي إلى أمره ، وتؤدي وظيفتها المعينة في نظام العالم ، وهذا ما يمكن أن يعبر عنه مجازا بأنه سجود [1].

وهكذا نجد عند الكندى نموذجًا من تفسير القرآن تفسيرًا علميًا فلسفيًا ، لا تكلف فيه ولا إغراب ، يجب أن نضعه إلى جانب التفسيرات التى نقلت إلينا عن ذلك العهد مثل تفسيرات العلاف والنظام والجاحظ من المعتزلة المتفلسفين ، لكي نعرف كيف فهمت آيات القرآن في ضوء التفكير النظري ؟ وكيف كانت هذه الآيات مصدرا لأصول وآراء فكرية ؟ وكيف احتج بها المتكلمون أو استندوا إليها في أدلتهم ؟ وكيف كان القرآن بوجه عام عاملاً موجها للفكر الفلسفي ؟ من هنا نرى أن الذى يعتقده الكندى من الاتفاق بين الفلسفة والدين هو الذى يشجعه على مهاجمة أعداء الفلسفة .

فنجده يقول : "إن المنكرين للفلسفة هم من أهل الغربة عن الحق ، وإن تتوجوا بتيجان الحق من غير استحقاق لضيق فطنهم عن أساليب الحق وقلة معرفتهم بما يستحق ذو الجلالة في الرأى والاجتهاد في الأنفاع العامة الكل الشاملة لهم ولدرانة الحسد المتمكن من أنفسهم البهيمية والحاجب بسدف سجوفه أبصار فكرهم عن نور الحق ووضعهم ذوي الفضائل الإنسانية التي قصروا عن نيلها وكانوا منها في الأطراف الشاسعة بموضع الأعداء الجريئة الواترة ذبا عن كراسيهم المزورة التي نصبوها عن غير استحقاق ، بل للترؤس والتجارة بالدين وهم عدماء الدين ، لأن من اتجر بشيء باعه ، ومن باع شيئا لم يكن له فمن اتجر بالدين لم يكن له دين ، ويحق أن يتعرى من الدين من عاند قُنية علم الأشياء بحقائقها وسماها كفرا " [2].

من الواضح هنا أن الكندى يهاجم مسلك رجال الدين أو الفقهاء الذين يزعمون أن الدين لا يسمح بالتفكير العقلي [3] ، ولكن هل من الواجب على المهاجمين للفلسفة دراستها ؟

يعتقد الكندى أنه من واجب الجميع طلب الفلسفة ودراستها حتى هؤلاء الذين يحاربونها ، بحيث نتقي سوء التأويل الذى يقوم به أهل الغربة عن الحق .

وهذا إن دل على شيء فإنه يدل على أن الكندى قد استفاد من المعتزلة - الذين اهتموا اهتمامًا فائقًا بتأويل النص الدينى بحسب المدلول العقلى - حيث نجده يقول : " وذلك إنه باضطرار يجب على ألسنة المتضادين لها اقتناؤها ، وذلك أنهم لا يخلون من أن يقولوا إن اقتناءها يجب أو لا يجب ، فإن قالوا إنه يجب وجب طلبها عليهم وإن قالوا إنها لا تجب وجب عليهم أن يحضروا علة ذلك وإن يعطوا على ذلك برهانًا " [4].

من الواضح هنا أن الكندى يلزم خصوم الفلسفة وجوب دراستها لأنهم فى دعواهم بطلانها يحتاجون

---

(١) الكندى : رسالة إلى أحمد بن المعتصم فى الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل ، (جـ)١ ، ص ٢٣٨ - ٢٣٩ .

(٢) الكندى : رسالة إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى ، جـ ١ ، ص ١٠٣ - ١٠٤ .

(٣) عبد الرحمن شاه ولى : الكندى وآراؤه الفلسفية ، إسلام آباد ، ١٩٧٤ ، ص ٢٠٥ وما بعدها .

(٤) الكندى : رسالة إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى ، (جـ)١ ، ص ١٠٥ .

إلى دليل ، وهذا لن يتيسر لهم إلا إذا درسوا الفلسفة ليقدموا البرهان على دعواهم (١) . بمعنى أن خصوم الفلسفة فى حاجة ماسة إلى الفلسفة ، لأنهم إما أن يقولوا إن طلبها واجب ، فيجب عليهم إذن ، أن يطلبوها ، وإما أن يقولوا إن طلبها غير واجب ، فيتحتم عليهم تقديم الدليل على ذلك ، وهذا الدليل لابد لهم أن يلتمسوه من الفلسفة ، وهم من ثم فى تناقض فاضح .

من هنا يجب ـ بحكم الشرع ـ اقتناء الفلسفة والجد فى طلبها ـ فيما يقول الكندى ـ لمصلحة العقل والنقل،وهذا يذكرنا بموقف المعتزلة حينما حاولوا إبراز ما يكمن فى الدين عن طريق الفلسفة . معنى ذلك أن المعتزلة كان لها أثر على الكندى فى القول بضرورة الاشتغال بالفلسفة ، والدفاع عنها .

ولكن ليس معنى هذا أن الكندى المسلم يتساهل مع الفلسفة إلى حد يدعوه إلى التنازل عن الوحي أو النبوة ، أو إلى خلط ذلك بالفلسفة ، بل هو يجعل بعض مؤلفاته خاصة بإثبات النبوة على إطلاقها ، وهذا ما يجوز أن تكون قد تضمنته رسالته المسماة : " رسالة فى تثبيت الرسل عليهم السلام " .

ولاشك أن هذه الرسالة كانت موجهة ضد منكرى النبوات أيًا كانوا ، وأيًا كان رأيهم فى ضرورتها ، والكندى من جهة أخرى يضم إلى ذلك محاولة دفاعية عن أديان الوحي من وجهة نظر أوسع ، عمادها البحث عن الجزء الجوهري المشترك بينها (٢) ، ويرجع ذلك فيما نرى إلى أن الكندى كان يقف فى أرض الدين بقدم ثابتة ، يدافع عن النبوة بالإجمال ويفهم الوحي الإسلامي فهما فلسفيًا . وهنا لا يخرج رأى الكندى ، فى أكثر جوانبه عن التعبير عن رأى المعتزلة ، خاصة إذا وضعنا فى الاعتبار أنهم ـ أى المعتزلة ـ كانوا يفهمون الدين بالعقل الفلسفى ، ومن ثم كانوا ينتهون إلى مذهب دينى فلسفى معًا .

هكذا وبعد دفاع الكندى عن الفلسفة ، وتبريره الاشتغال بها ، ورده على من يسيئون الظن بها ، يدعونا الكندى إلى البحث عن الحقيقة كحقيقة ، وبصرف النظر عن كونها إسلامية أو غير إسلامية أو كونها عربية أو يونانية .

ويقول الكندى فى ذلك : " ينبغي لنا أن لا نستحي من استحسان الحق ، واقتناء الحق من أين أتى ؟ ، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المباينة لنا، فإنه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق ، وليس ينبغي بخسُ الحق ، ولا تصغير بقائله ولا بالآتي به ، ولا أحد بُخس بالحق ، بل كل يشرفه الحق " (٣) .

---

(١) محمد عبد الهادي أبو ريدة : رسائل الكندى الفلسفية ، ص ٥٤ .

(٢) نفس المرجع السابق ، ص ٥٥ .

(٣) الكندى : رسالة إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى ، (جـ)١ ، ص١٠٣ وأيضاً،

Azim.A.Nanji : The muslim Almanac, Gale research inc. USA , 1996 , P.193 .

فى هذا القول من جانب الكندى رد على ما كان يشاع أحيانا ، من أن الفلسفة إذا كان مصدرها اليونان ، والباحثون فيها فلاسفة وثنيون ، فإنه يجب الابتعاد عنها لأنها أتت إلينا من بلاد غريبة وبعيدة عنا (١) . كما أن فى هذا القول مبدأ هامًا، إذ فيه دعوة إلى الانفتاح على كل الثقافات الأخرى ، أيًا كان مصدرها . ولكن المهم - فيما يقول الكندى - أن تتسم المعارف التى يتم اقتناؤها بسمة الحق (٢) .

والواقع أن هذه الدعوة التى نجدها عند الكندى ، نجدها عند كثير من رجال المعتزلة ، حينما قالوا ألا نأخذ كل ما نطلع عليه ، بل نأخذ فقط ما يفيدنا وما يتفق مع ديننا وظروفنا ، أي نأخذ ما هو الأفضل لنا ، كما سبق القول . وفى هذا دليل على مدى تأثر الكندى بالمعتزلة .

بالإضافة إلى ذلك : يعبر الكندى عن شكره لكل من جاء بشيء من الحق مهما كان يسيرا ، إذ نجده يقول : "فينبغي أن يعظم شكرنا للآتين بيسير الحق فضلاً عمن أتى بكثير من الحق ، إذ أشركونا فى ثمار فكرهم وسهلوا لنا المطالب الحقية الخفية بما أفادونا من المقدمات المسهلة لنا سبل الحق ، فإنهم لو لم يكونوا ، لم يجتمع لنا مع شدة البحث فى مددنا كلها ، هذه الأوائل الحقية التى بها تخرجنا إلى الأواخر من مطلوباتنا الخفية ، فإن ذلك إنما اجتمع فى العصور السالفة المتقادمة عصرا بعد عصر إلى زماننا ، هذا مع شدة البحث ولزوم الدأب وإيثار التعب فى ذلك " (٣) .

هذا ما يقوله الكندى لكي يبرر فكرته ، ولكي يؤكد لنا أنه من الواجب علينا أن نشكر لا أن نذم الذين كانوا أسباب منافعنا البسيطة ، فكيف إذن بهؤلاء الذين هم أسباب منافعنا العظيمة الجادة . إنهم أفادونا إفادات كبيرة ، وسهلوا لنا الكثير من المطالب الفكرية الخفية . تلك المطالب التى لم يكن باستطاعتنا أن نصل إليها لولا وجودهم وبحثهم عن الحقيقة .

فعلينا إذا أن نتفق مع أرسطو فيما يقول الكندى : " ينبغي لنا أن نشكر آباء الذين أتوا بشيء من الحق ، إذ كانوا سبب كونهم . فضلا عن أنهم سبب لهم ، وإذا هم سبب لنا إلى نيل الحق " (٤) .

كذلك يقول ابن رشد : "إن القدماء يتنزلون من المحدثين منزلة الآباء من الأبناء إلا أن ولادة هؤلاء أشرف من ولادة الآباء ؛ لأن الآباء ولدوا أجسامنا والعلماء ولدوا أنفسنا . فالشكر لهم أعظم من شكر الآباء والبر بهم أوجب والمحبة فيهم أشد والاقتداء بهم أحق " (٥) .

وأخيرا يمكننا أن نعترف من جانبنا بأن الحقيقة الكاملة عسيرة المنال ، وأنها لا تنال إلا تدريجيا بتعاون الجهود ، لأن معرفة الحقيقة ثمرة لتضامن الأجيال الإنسانية ، بمعنى أن كل جيل يضيف إلى التراث الإنساني ثمرة فكره ، ويمهد السبيل لمن يجيء بعده . فلولا السابق لم يكن اللاحق .

---

(١) عاطف العراقي : مذاهب فلاسفة المشرق ، ص٣٧ .

(٢) C.E.Bosworth and E.Vandonzel : The Encyclopaedia of Islam, Vol.v, "Al-Kindi ",1986.P.122 .

(٣) الكندى : رسالة إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى ، (جـ)١ ، ص١٠٢ .

(٤) نفس المصدر السابق ، ص ١٠٣ .

(٥) ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة ، تحقيق الأب موريس بويج ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٣٨م ، ص١٠٩ .

الفصل الثانى
مشكلة خلق العالم
عند المعتزلة والكندى

ويتضمن هذا الفصل العناصر والنقاط الآتية : -

أولاً : تمهيد .

ثانيًا : حدوث العالم عند المعتزلة .

١) أدلة المعتزلة على حدوث العالم .

أ) دليل أن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث .

ب) دليل تناهى العالم .

٢) الخلق من عدم .

ثالثا : أثر المعتزلة على الكندى فى القول بحدوث العالم .

١) أدلة الكندى على حدوث العالم .

أ) دليل تناهى جرم العالم .

ب) دليل تناهى الزمان والحركة .

٢) كيفية إحداث الله للعالم عند الكندى .

- تمهيد : -

تعد مشكلة حدوث العالم وقدمه من المشكلات العقلية التى تشغل العقول الإنسانية فى كل زمان ومكان ، فالعقل الإنسانى يثير بطبيعته تساؤلات كثيرة بإزاء العالم مثل : - هل العالم حادث أم قديم ؟ بعبارة أخرى ، هل يعتمد العالم فى وجوده على خالق أحدثه وأوجده ؟ أم أنه موجود على هذه الصورة التي ألفناها منذ القدم أو الأزل دون أن يكون فى حاجة إلى موجد أو خالق له ؟ وإذا كان العالم حادثا فكيف حدث ؟ وهل يتناهى أم لا يتناهى ؟ وهل توجد عوالم أخرى أم لا توجد ؟ وما هى علة ما فى هذا العالم من النظام والإحكام ؟ ، وهل له غاية ؟إلى غير ذلك من التساؤلات التي يثيرها العقل الإنسانى منذ أول لحظة يدرك فيها الوجود (١) .

من هنا يمكننا تصنيف المذاهب التي وصل إليها الإنسان منذ أن بدأ يفكر فى مسألة أصل العالم وهي : -

١) من يقول بأن العالم قديم بمادته وصورته وزمانه وتراكيبه ولا إله له ، أو مدبر يدبره . وهذا هو المذهب المادي بجميع أشكاله وأبرز من يمثل هذا الرأى " الدهريون " (٢) .

٢) من يقول بوجود العالم ، ووجود قوة روحية غير مادية خلقته أو صنعته ، أو هي قديمة معه ، ولكنها تدبره . وهذا هو المذهب الروحي بجميع أشكاله (٣) . وهذا الاتجاه يضم المدارس التالية : -

أ) من يقول : بأن الله صانع العالم كما يصنع النجار الكرسي من الخشب أى أن الله صنع صور الأشياء وتراكيبها من مادة أولى قديمة ، وأبرز من يمثل هذا الرأى ، أفلاطون ، وأصحاب الهيولى ويمثلهم أبو بكر الرازى (٤) .

ب) من يقول : بأن الله قديم والعالم قديم بمادته وصورته وزمانه ولكن الله علة غائية للعالم بمعنى أنه المحرك له على سبيل العشق ، وأبرز من يمثل هذا الرأى أرسطو ، وابن رشد (٥) .

---

(١) ابن طفيل : رسالة حي ابن يقظان ، تحقيق أحمد أمين ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٥٩م ، ص ٩٥ - ٩٦ ، يحيى هويدي : مقدمة فى الفلسفة العامة ، (ط)٩ ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ، بدون تاريخ ، ص ١٠٢ ، وأيضا ، التفتازانى : الإنسان والكون فى الإسلام ، ص ٤٥ .

(٢) على أبو ملحم : الفلسفة العربية مشكلات وحلول ، ص ١٣٣ ، عاطف العراقى : نحو معجم للفلسفة العربية ، مادة الدهرية ، ص ٤٣ ، وأيضا ، الخوارزمي : مفاتيح العلوم ، ص٢٧ .

(٣) حسام الدين الآلوسى : حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ، (ط)٢ ، دار الشئون الثقافية العامة ، بغداد ، ١٩٨٦م ، ص ١٣ .

(٤) بينيس : مذهب الذرة عند المسلمين ، نقله محمد عبد الهادي أبو ريدة ، مكتبة النهضة المصرية ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٤٦م ، ص ٤١ وما بعدها .

(٥) زينب الخضيرى : أثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى ، ص ٢١٤ - ٢١٥ .

جـ) من يقول : بأن الله أبدع العالم إبداعًا ليس من مادة قديمة بل على سبيل الفيض ، وهذا الفيض أزلي ، فالعالم قديم بالزمان محدث بالذات ، وأبرز من يمثل هذا الرأي أفلوطين ، والفارابى ، وابن سينا (١) .

د) من يقول : بأن الله خلق العالم من لاشيء لا على سبيل الفيض وليس منذ الأزل ، بل فى زمن مخصوص له بداية بمقتضى إرادة الله تعالى ، التي اقتضت أن يوجده فى وقت معين ، وأبرز من يمثل هذا الرأى غالبية المتكلمين كالمعتزلة ، ومن الفلاسفة الكندى (٢) ، الذى يقول بحدوث العالم ، متبعًا فى ذلك ، تعاليم الدين الإسلامى ، ومجاريًا لآراء المعتزلة فى عصره كما سنرى .

ولنعرض الآن لرأى المعتزلة فى إثبات حدوث العالم مبينين الأدلة التي اعتمدت عليها .

ثانياً : حدوث العالم عند المعتزلة :-

تناولت المعتزلة مشكلة حدوث العالم وقدمه ، تحت تأثير أصالتهم الإسلامية - والتى تمثلت فى وقوفهم على ما ورد فى القرآن الكريم من حقائق عن الخلق جاءت مجملة ، فضلاً عن منهج قرآني يوجه المسلم إلى البحث فى خلق العالم عن طريق النظر العقلى - وذلك خلافًا لما انتهى إليه بعض المفكرين القدماء والمحدثين الذين ذهبوا إلى أن المعتزلة تناولت هذه المشكلة تحت تأثير فلسفي ، إذ إن استخدام لفظ كالقدم أو الحدوث هو نفسه مردود إلى مصدر فلسفي ، ولكن هذا غير صحيح ، فإذا كان لفظا القدم والحدوث لم يردا فى القرآن الكريم، فقد ورد فيه ما يشير إليهما ، نحو قدم الخالق ، وحدوث المخلوقات ، وأن العالم حادث ، مخلوق من لا شيء .

معنى هذا : أننا نجد فى القرآن الكريم آيات كثيرة تفيد أن الله تعالى خالق كل شيء وذلك فى مثل قوله تعالى:﴿ خلق السموات والأرض بالحق وصوركم فأحسن صوركم وإليه المصير ﴾ (٣) ، وقوله تعالى : ﴿ ذلكم الله ربكم ، خالق كل شيء ، لا إله إلا هو ﴾ (٤) ، وقوله تعالى : ﴿ يأيها الناس اذكروا نعمة الله عليكم ، هل من خالق غير الله ﴾ (٥) .

---

(١) عاطف العراقى : ثورة العقل فى الفلسفة العربية ، (ط)٦ ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٩٣م ، ص ١٠٩ - ١١٠ ، نحو معجم للفلسفة العربية ، مادة الفيض ، ص ٦٨ - ٧١ .

(٢) أبو المعالي الجوينى : لمع الأدلة فى عقائد أهل السنة والجماعة ، تحقيق فوقية حسين محمود ، مراجعة محمود الخضيري ، (ط)١ ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ، ١٩٦٥م ، ص ٧٦ - ٨١ ، وأيضًا حسام الدين الآلوسي : حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ، ص ١٤ - ١٥ .

(٣) سورة التغابن آية ٣ .

(٤) سورة غافر آية ٦٢ .

(٥) سورة فاطر آية ٣ .

من هنا اتجهت المعتزلة إلى القرآن الكريم ، لكي يلتمسوا فيه الأدلة على حدوث العالم ، حيث نبه القرآن إلى أن العالم [1] مخلوق بفعل خالق ولامجال فيه للصدفه ، أو الاتفاق ، أو القول بالطبيعة العاقلة ، وأن هذا الخالق واحدٌ، وله صفات مغايرة لصفات البشر ، وذلك فى مثل قوله تعالى : ﴿ هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم ﴾ [2] ، فالمقصود هنا بالأول " القديم " الذى كان قبل كل شيء " والآخر " الذى يبقى بعد هلاك كل شيء ، بمعنى أن الله أزلى [3] ، أبدى [4] ، " والظاهر " أى الظاهر بالأدلة الدالة عليه ، " والباطن " لكونه غير مدرك بالحواس .

ومما له دلالته أن هذه الآية جاءت مقدمة لقوله تعالى : ﴿ هو الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام ثم استوى على العرش ﴾ [5] ، معنى ذلك أن القرآن قد نبه إلى تحديد بداية المخلوقات وبالتالي نهايتها .

من هنا ترى المعتزلة أن من جحد هذه الآيات القرآنية ولم يتأملها لم يكن عنده همة طلب الحق وهو من الضالين .

هذا يعنى أن القرآن قد أمد المعتزلة بكثير من مادة هذا البحث ومنهجه حيث استمدوا - أى المعتزلة - من القرآن الكريم النزعة العقلية نحو إثباتهم لخلق العالم ، لأنهم أثبتوا بالدليل العقلى بجانب الدليل النقلى ، أن العالم له بداية ونهاية ، وأنه ليس أزليًا ولا أبديًا [6] ، لذلك يعد دليلا البداية والتناهى من

---

(١) المراد بالعالم - حسب اصطلاح المتكلمين - هو كل موجود سوى الله تعالى ، لأنه محدث مخلوق كائن بعد أن لم يكن .
ابن تيمية : منهاج السنة النبوية ، (جـ)١، (ط)١ ، المطبعة الأميرية ، القاهرة ، ١٣٢١هـ ، ص٣٦ ، درء تعارض العقل والنقل ، تحقيق محمد رشاد سالم ، (جـ)١ ، (ط)٢ ، دار الكنوز الأدبية ، الرياض ، ١٩٧٩م ، ص ١٢٥ ، فخر الدين الرازى : الأربعون فى أصول الدين ، (ط)١ ، حيدر أباد الدكن ، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية ، ١٣٥٣ هـ ، ص٣ ، وأيضا : الجرجانى : التعريفات ، تحقيق عبد المنعم الحفنى ، دار الرشاد ، القاهرة ، ١٩٩١م ، مادة العالم ، ص١٦٧ .

(٢) سورة الحديد آية ٣ .

(٣) معنى الأزل : هو استمرار الوجود فى أزمنة لا نهاية لها بالنسبة للماضي ، بمعنى ما لابداية له . محمد على الفاروقي التهانوى : كشاف اصطلاحات الفنون ، تحقيق لطفي عبد البديع ، ترجمة عبد النعيم محمد حسنين ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٣م ، مادة الأزل ، ص٩٠ وأيضا ، سميرة فرحات : معجم الباقلاني ، (ط)١ ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، ١٩٩١م ، مادة الأزلى ، ص ٥٤ - ٥٥ .

(٤) معنى الأبد : هو استمرار الوجود فى أزمنة مقدرة لا نهاية لها بالنسبة للمستقبل ، بمعنى ما لا نهاية له . أبو القاسم الأصفهانى : المفردات فى غريب القرآن ، تحقيق محمد سيد كيلانى ، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، بدون تاريخ ، مادة الأبد ، ص ٨ ، ابن منظور : لسان العرب ، تحقيق عبد الله على الكبير ، (جـ)١ ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨١م ، مادة الأبد ، ص٤ ، مراد وهبة : المعجم الفلسفى ، ط٣ ، القاهرة ، ١٩٧٩م ، مادة الأبد ، ص١ ، وأيضا عاطف العراقى : نحو معجم للفلسفة العربية ، مادة الأبدى ، ص ١٩ .

(٥) سورة الحديد آية ٤ .

(٦) R. Walzer: Greek Into Arabic. P.192 .

أهم الأدلة على حدوث العالم والتي قدمها المعتزلة ضمن براهينهم على حدوث العالم .

ولا شك في أن الكندى قد استفاد من أدلة المعتزلة على حدوث العالم استفادة لا حد لها ، حيث نجده يقول بفكرة التناهى ، ومن ثم إثبات البداية فى كل شىء سواء أكان جسمًا أو زمانًا أو حركة ، وذلك لإمكان إثبات حدوث العالم ، وإثبات وجود إله قديم منزه عن صفات المحدثات .

بوجه عام يمكننا القول بأن الله خالق العالم ، والعالم مخلوق من الله . هذا ما يسلم به الجميع وأيضًا ما يتمشى مع المنطق (١) .

ولعلنا إذا رجعنا إلى الغزالى فى كتابه " المنقذ من الضلال " نجده يقول في القول بقدم العالم وأزليته ، لم يذهب أحد من المسلمين إلى شىء من هذه المسائل " (٢) .

معنى هذا أن المسلمين كانوا ينظرون لكل فلسفة تدعو إلى القول بقدم العالم نظرة كراهية . فإذا كانوا قد كرهوا فلسفة أرسطو ، فإن سبب ذلك يكمن أساسًا فى أنه من القائلين بقدم العالم (٣) .

ولنعرض الآن أدلة المعتزلة لإثبات حدوث العالم ، والتى عن طريقها كافحوا القائلين بقدم العالم ، وألزموهم تناقض أدلتهم ، بتفنيدهم إياها ، وبيان فسادها على نحو منطقي فلسفي .

١ـ أدلة المعتزلة على حدوث العالم :ـ

يتكون العالم الطبيعي عند المعتزلة من جواهر وأعراض متناهية ، وبإثبات حدوث هذه العناصر يمكنهم إثبات حدوث العالم المتكون منها .

لذلك نجد المعتزلة قد استخدمت أدلة متعددة لإثبات حدوث العالم وأنه مخلوق ، وإن كان ما يهمنا هنا هو إثبات خلق العالم عن طريق حدوث الجواهر وما يلحقها من أعراض (٤) . وتسمى هذه الطريقة لإثبات حدوث العالم بطريقة الأكوان أو الدعاوى الأربع وتتلخص فيما يلي :ـ

١) وجود الأعراض .

٢) حدوث الأعراض .

٣) استحالة خلو الجواهر عن الأعراض .

---

(١) يحيى هويدى : دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٨٠م ، ص١٢٧ .

(٢) الغزالى : المنقذ من الضلال ، المطبعة الميمنية ، القاهرة ، ١٣٠٩ هـ ، ص١٢ وأيضًا ،

John Alden Williams : The word of Islam . Thames and Hudson. 1994. P.159 .

(٣) عاطف العراقى : الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل ، ص ١١٣ .

(٤) منى أبو زيد : التصور الذرى فى الفكر الفلسفى الإسلامى ، (ط)١ ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ـ لبنان ، ١٩٩٤م ، ص ١٨٦ .

٤) استحالة وجود حوادث لا أول لها (١) .

وكان أول من قال بهذه الطريقة أبو الهذيل العلاف ، ثم أخذ عنه بقية المتكلمين هذه الطريقة ، وإن اختلفوا في طريقة التعبير عنها بعض الشيء ، إلا أنها في مجملها طريقة واحدة لا يختلف في ذلك معتزلة أو أشاعرة أو ماتريدية .

وهكذا بنى العلاف هذه الطريقة لإثبات الحدوث على نظريته في الجوهر الفرد ، فقد كان أول من أدخل فكرة الجوهر الفرد في الفكر الكلامي الإسلامي ، ولم يكن استخدامه لفكرة الجوهر الفرد إلا ليستعمله كمقدمة أولى لإثبات حدوث العالم (٢) .

ويمكننا الآن إيجاز هذه الطريقة - طريقة الدعاوى الأربع - في الدلالة القائلة : إن الأجسام لم تنفك عن الحوادث ولم تتقدمها ، وما لم يخل من المحدَث يتقدمه يجب أن يكون محدثًا مثله .

(أ) دليل أن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث :-

وضع العلاف المقدمات الأساسية التي ينبني عليها الدليل على حدوث الأجسام ، وعلى ضرورة وجود المحدث لها ، وتبعه فيها رجال الاعتزال ، وهي أن في الأجسام معاني ، كالاجتماع ، والافتراق ، والحركة ، والسكون ، وهذه المعاني محدثة ، والجسم لا ينفك عنها ولا يتقدمها ، ولذلك وجب حدوث الجسم مثلها (٣) .

ويحاول المعتزلة إثبات وجود الأعراض (٤) بإثباتات أن وجود معاني مثل الحركة (٥) والسكون (٦) .

---

(١) الشهرستاني : نهاية الإقدام في علم الكلام ، تصحيح ألفرد جيوم ، (جـ)١ ، القاهرة ، بدون تاريخ ، ص ١١ ، وأيضًا .
Wolfson : The philosophy of the kalam, P.396 .

(٢) منى أبو زيد : التصور الذري في الفكر الفلسفي الإسلامي ، ص١٨٧ .

(٣) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، تعليق أحمد ابن أبي هاشم ، تحقيق عبد الكريم عثمان ، (ط)١ ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ١٩٦٥م ، ص٣٠-٣١ وأيضًا ، مصطفى حلمي : أبو رشيد النيسابوري ، ضمن معجم أعلام الفكر الإنساني لإبراهيم مدكور ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٤م ، ص٣٨٨ .

(٤) العرض : هو معنى زائد على الجوهر ، أو ما يطرأ عليه كاللون ، والطعم ، والعلم ، والقدرة ، والإرادة ، والحياة ، والموت . الجويني : لمع الأدلة ، ص ٧٧ ، أوتوبريتزل : مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين الأولين في الإسلام ضمن مذهب الذرة عند المسلمين لـ : بينيس ، ص١٢٥ ، عبد القاهر البغدادي : الفرق بين الفرق ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٩٨٥م ، ص٢٥٣ وأيضًا ، الجرجاني : التعريفات ، ص١٧٠ ، مادة العرض .

(٥) الحركة : هي تبدل حال الذات ، كما في الانتقال من مكان إلى مكان. الكندي : رسالة في حدود الأشياء ورسومها ، (جـ)١ ، ص١٦٧ ، كمال أول بالقوة من جهة ما هو بالقوة ، أو هي خروج من القوة إلى الفعل لا في آن واحد . الغزالي : معيار العلم ، تحقيق على أبو ملحم ، (ط)١ ، دار ومكتبة الهلال ، القاهرة ، ١٩٩٣م ، ص٢٨٣-٢٨٤ .

(٦) السكون : هو عدم الحركة فيما من شأنه أن يتحرك بأن يكون هو في حالة واحدة من الكم والكيف ، والأين والوضع زمانًا ، فيوجد عليه في آنين . الغزالي : معيار العلم ، ص٢٥٨ .

فى الجسم ، ليست راجعة إلى ذاته بل زائدة على ذاته ، مثال ذلك تحرك الجسم بعد سكونه وتفرقه بعد اجتماعه ، وتغير حالاته وانتقال صفاته دليل على وجود الأعراض (١) ، وهذا شيء مدرك بالبديهة ، ولا يحتاج إلى تأمل ، فالأعراض موجودة إما بشهادة الحواس إذا كانت مدركة بالحس ، وإما معلومة بالضرورة إن لم تكن تدرك بالحس .

من هنا أثبتت المعتزلة أن الأجسام لا تخلو من الاجتماع والافتراق ، والحركة والسكون (٢) ، مما يستدعي حدوثها .

فدليل حدوث الأعراض يمكن إثباته من تغير الأعراض وتجددها على الأجسام ، أو ما يشاهد من التغير بين هذه الأعراض ، مثال ذلك بطلان الحركة عند مجيء السكون ، لأنها لو لم تبطل عند مجيء السكون لكانتا موجودتين معًا ، ولوجب ذلك أن يكون متحركًا ساكنًا معًا ، وذلك مما يعلم فساده ضرورة (٣) .

معنى هذا أن الأعراض يجوز عليها الوجود والعدم والبطلان والتغير فهي حادثة ، إذ لو كانت قديمة لاستحال عدمها ، لأن القدم ينافي العدم (٤) .

بناء على ذلك تقرر المعتزلة أن الجسم لا يخلو من الحوادث ولا يتقدمها ؛ لأن ما لم يسبق الحوادث وجب كونه محدثًا . وهكذا اعتبر المعتزلة أن هذا القول قاعدة أخذوا بها واتفقوا عليها ، فالدليل على حدوث الأجسام عندهم أنها لم تسبق الحوادث ولم توجد قبلها ، وما لم يسبق المحدث محدث (٥) .

فالأجسام حادثة لأنها لا تخلو من الأعراض الحادثة ، وإذا كانت عناصر العالم التى هى جواهر وأعراض وأجسام حادثة ، كان العالم حادثًا لأنه يتكون منها .

---

(١) أبو بكر الباقلاني : الإنصاف ، قدمه السيد عزت العطار ، دار الكتب الملكية المصرية ، القاهرة ، ١٩٥٠م ، ص١٦ .

(٢) عضد الدين الإيجي : جواهر الكلام (مختصر كتاب المواقف) ، تعليق أبو العلا عفيفي ، مكتبة الجامعة المصرية ، مصر ، بدون تاريخ ، ص١٧٦ ، ابن تيمية الحراني : الرسالة البعلبكية ، ص٤١٥ وأيضًا ،

Wolfson : The philosophy of the Kalam, p.397 .

(٣) الباقلاني : التمهيد ، تقديم محمود الخضيرى ، ومحمد عبد الهادي أبو ريدة ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، ١٩٤٧م ، ص٤٤ ، الجويني : الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد ، تحقيق محمد يوسف موسى ، على عبد الحميد ، مطبعة السعادة ، القاهرة ، ١٩٥٠م ، ص ٢٠ وأيضًا ، القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص٩٣ .

(٤) الباقلاني : الإنصاف ، ص ١٦ ، الجويني : لمع الأدلة ص ٧٩ ، الإرشاد ، ص٢٠ ، وأيضًا ، القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص٩٣ .

(٥) الباقلاني : التمهيد ، ص٤٤ ، الإنصاف ، ص١٦ وأيضًا ، الجويني : الشامل فى أصول الدين ، تحقيق هلموت كلوبفر ، (جـ)١ ، دار العرب ، القاهرة ، بدون تاريخ ، ص ١١٣ .

إلى هنا يمكننا القول بأن العالم حادث يحتاج إلى محدث ، فلكل حادث محدث [١] . وفى هذا ربط بين القول بحدوث العالم وبين الوصول إلى محدث للعالم قديم ، لا يجوز عليه العدم والبطلان لأن القديم ، لا يحدث ، ولايعدم ولا يبطل ولا يتغير [٢] .

إذ إن العالم متغير ، وكل متغير حادث ، إذًا فالعالم حادث [٣] يفتقر إلى محدث ، هذا المحدث هو الله تعالى .

ولعلنا إذا رجعنا إلى أحمد بن يحيى المرتضى نجده يقول : " أجمعت المعتزلة على أن للعالم مُحدثًا قديمًا قادرًا عالمًا حيًا لا لمعان ، ليس بجسم ، ولا عرض ، ولا جوهر ، ولا يُدرك بحاسة .. " [٤] .

بوجه عام يمكننا القول بأن المعتزلة أثبتت حدوث العالم ، حيث إن القول بقدم العالم ، كما هو فى معتقد المتكلمين عامة وأصحاب الجوهر خاصة ، لا يمكن معه إثبات وجود الخالق ، ولذا ربط أصحاب الجوهر بين وجود الجوهر وحدوثه ، وبين إثبات الخالق ، ولكن بالطبع هذا غير صحيح ، لأن الكندى استخدم حدوث الأجسام والحركة لإثبات حدوث العالم وإثبات وجود الخالق ، ومع ذلك نفى وجود الجوهر الفرد ، فهو وصل إلى نفس النتيجة التي انتهى إليها أصحاب الجوهر ، وإن كان اختلف معهم فى الأساس الذي اعتمده كل منهما سواء من إنكار الجوهر أو إثباته . فكان ما اتفق فيه الكندى مع المعتزلة هو القول بالحدوث والتناهي ، واختلف معهم فى القول بالجوهر الفرد .

وبعد أن أثبتت المعتزلة حدوث الأجسام يمكننا الآن أن نتناول رأيهم فى تناهى الأجسام لإثبات حدوث العالم ، وذلك عن طريق إثبات استحالة تسلسل الحوادث إلى ما لا نهاية ، أى لا يجوز وجود ما لا يتناهى ، لأن كل ما يدخل فى الوجود لابد من كونه متناهيًا .

ب ـ دليل تناهي العالم : ـ

تحتل فكرة التناهي أهمية كبيرة فى إثبات حدوث العالم ، وذلك لأنه إذا لم يتناه الجزء لكان العالم أبديًا مشاركًا لإحدى صفات القديم وهى اللاتناهى ، فكان التناهي يؤدي إلى حدوث العالم .

ولا شك فى أن أول من قال بالتناهي هو العلاف عندما قال بتناهى تجزئة الجسم إلى جواهر ، فهو يرى أن " للأشياء المحدثات كلاً وجميعًا وغاية تنتهى إليه . وذلك لمخالفة القديم للمحدث ، حيث أن القديم ليس

---

(١) ابن سينا : رسالة القوى الإنسانية وإدراكاتها ، ضمن كتاب مجموعة الرسائل ، الرسالة ٨ ، ص٢٦٢ ، عبد الوهاب الشعراني : اليواقيت والجواهر ، (ط)٢ ، المطبعة الأزهرية المصرية ، القاهرة ، ١٣٠٧ هـ ، ص ٣٧ وأيضًا ،
John cottingham: Adescartes Dictionary, "creation",Blackwell, Oxford. 1993. P.43 .

(٢) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٩٣ .

(٣) الشيخ إبراهيم البيجورى : تحفة المريد على جوهرة التوحيد ، مطبعة دار الكتب العربية الكبرى ، مكتبة الجامعة المصرية ، القاهرة ، ١٣٣١ هـ ، ص ٤١ .

(٤) أحمد بن يحيى المرتضى : طبقات المعتزلة ، ص ٧ ـ ٨ .

بذي غاية ولا نهاية ولا يجري عليه بعض ولا كلّ ، أما المحدث فهو ذو غاية ونهاية وأن له كلا ، وجميعًا "[1].

معنى هذا أن الفارق بين القديم والمحدَث ، عند العلاف قائم في أن المحدث له " كل وجميع وغاية " أي أنه محدود الذرع والمساحة ، وكل شيء نستطيع أن نحدد له كلا لابد أن يكون ذا أبعاض . إذن المحدث لها أجزاء . ولما كنا قد سلمنا بأن كل محدَث محدود المساحة أي له نهاية ، فلابد أن تكون الأجزاء التي يتألف منها ذات نهاية أيضاً ومجموع المتناهيات متناه ، وهو بهذا يصل إلى أن الجواهر الفردة أو الأجزاء التي لا تتجزأ ، هي الأخرى عدد متناه[2].

ومما يؤكد ذلك أيضًا قول الله عز وجل : ﴿ والله على كل شيء قدير ﴾[3] ، وقوله تعالى : ﴿ إن الله بكل شيء عليم ﴾[4] ، وقوله تعالى : ﴿ إن الله بما يعملون محيط ﴾[5] ، وقوله تعالى : ﴿ وأحصى كل شيء عددا ﴾[6] .

وبذلك صار القول بوجود أجزاء لا تتجزأ متناهية في العدد ، من هنا أثبت العلاف أن العالم متناه[7] في مقداره وأجسامه ، وكل ما كان متناهيًا في المقدار فهو محدَث ، ومن ثم تكون الأجسام محدثة[8] وذلك في مثل قوله تعالى : ﴿ وكل شيء عنده بمقدار ﴾[9] .

من هنا أثبتت المعتزلة تناهي العالم لكي تثبت حدوثه ، فالعالم متناهٍ ، وبالتالي فكل ما يحل في العالم لابد من أن يكون متناهيًا لا محالة[10] حيث إن إضافة متناهٍ إلى متناهٍ ينتج متناهيًا .

على كل حال كان استخدام المعتزلة للجوهر الفرد مقدمة للاستدلال العقلي لإثبات حدوث العالم ، وإن كان ليس هو الطريق الوحيد لإثبات الحدوث ، حيث إن من أنكر وجود الجوهر الفرد ، قد قال : كذلك بالحدوث مثل النظام والكندي .

---

(١) أبو الحسين الخياط المعتزلي : الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد ، تحقيق د. نيبرج ، مطبعة دار الكتب المصرية ، القاهرة ، ١٩٢٥م ، ص٩-١٠ .

(٢) حسام الدين الألوسي : فلسفة الكندي وآراء القدامى والمحدثين فيه ، جامعة بغداد ، بغداد ، ١٩٨٤م ، ص٩٨ .

(٣) سورة الحشر آية ٦ (٤) سورة البقرة آية ٢٣١

(٥) سورة آل عمران آية ١٢٠ (٦) سورة الجن آية ٢٨

(٧) المتناهي هو ما له حد ، وما له نهاية ، ومذهب التناهي يقول بعدم وجود أي شيء لا متناه وإن كل ما هو موجود خاضع لقانون العدد . خليل أحمد خليل : معجم المصطلحات الفلسفية ، (ط)١ ، دار الفكر اللبناني ، بيروت ، ١٩٩٥م ، مادة متناه ، ص ١٦٩ .

(٨) فخر الدين الرازي : المسائل الخمسون ، ضمن مجموعة الرسائل ، الرسالة ١٥ ، ص ٣٣٨ .

(٩) سورة الرعد آية ٨ .

(١٠) الحسن بن متويه النجراني المعتزلي : التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض ، تحقيق سامي نصر لطف ، وفيصل بدير عون ، تصدير إبراهيم مدكور ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٥م ، ص٩٧ .

بوجه عام يمكننا القول بأن الكندى قد استفاد من المعتزلة فى القول بالحدوث والتناهى ، واختلف معهم فى القول بالجوهر الفرد .

ولعلنا إذا رجعنا إلى ما كتبه الكندى ، نجده يقول : " لا يمكن أن يكون جرم لا نهاية له " (١) ، وهو يقدم أدلة على إثبات تناهى جرم الكل ، منها الأدلة الرياضية وغيرها ويرى أن " جرم الكل ليس يمكن أن يكون لا نهاية له ، فجرم الكل إذن متناه ، وكل جرم يحصره الكل متناه " (٢) .

هذا يعنى أن الكندى قد حرص على إثبات أن الجرم لا يمكن أن يكون لا نهاية له ، أى إن الجرم لابد أن يكون متناهيًا ، من هنا ربط الكندى بين تناهى جرم العالم وبين إثبات حدوث العالم (٣) - كما سنرى فيما بعد - وهذا إن دل على شىء فإنه يدل على تأثر الكندى بالنظام الذى ذهب إلى أن العالم متناه فى جرمه وفى حركته ، إذًا فالعالم كله حادث ، ولا قديم إلا الله (٤) .

نخلص من هذا كله إلى القول بأن المعتزلة قدمت دليل التناهى لإثبات حدوث العالم ، لا نقول إنه يحمل اليقين كله فى هذا الصدد ، و إنما نقول : إنه يمثل الصورة العقلية التي قدمتها المعتزلة ، هذا بالإضافة إلى أننا نجد أدلة أخرى تعبر عن زوايا جديدة من النظر عند المعتزلة ، منها ذهابهم إلى بيان كيفية خلق الله للعالم . بمعنى كيف وجد العالم ؟ هل وجد بعد أن لم يكن ؟ بعبارة أخرى هل هو حادث من العدم ؟ (٥) ، إننا لا نستطيع أن نتفادى مثل هذه التساؤلات لأنها تتعرض لأمور أساسية لابد من توضيحها لدى كل من المعتزلة والكندى .

٢- الخلق من عدم :-

وقفت المعتزلة بموجب ما سمحت به الآيات القرآنية على تصور لكيفية خلق العالم ، على نحو أن العالم مخلوق من عدم أى لاشىء .

وإذا كانت المعتزلة قد بدأت من البحث فى القرآن ، فإنهم أيضًا قد استعانوا فى هذا الصدد بكثير من الوسائل الفلسفية والمنطقية ، لإبراز ما كمن فى الآيات القرآنية من أمور على الخلق والخالق حتى تظهر هذه الآيات بمظهر التحدى للمذاهب المنكرة للخلق والخالق .

ولا جدال فى أن مسألة الخلق من عدم كانت مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالتوحيد ، عند المعتزلة .

---

(١) الكندى : رسالة فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم ، (جـ)١ ، ص ٢٠٦ .

(٢) الكندى : رسالة فى إيضاح تناهى جرم العالم ، (جـ)١ ، ص ١٩٢ .

(٣) عاطف العراقى : الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل ، ص٩٩ .

(٤) أحمد محمود صبحي : فى علم الكلام ، (جـ)١ ، ص ٢٥٦ ، وأيضًا ، عادل العوا : المعتزلة والفكر الحر ، (ط)١ ، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع ، دمشق ، بدون تاريخ ، ص٢٠٣ .

(٥) عباس محمود العقاد : الشيخ الرئيس ابن سينا ، مجلة اقرأ ، العدد ٤٦ ، دار المعارف للطباعة والنشر بمصر ، القاهرة ، ١٩٤٦م ، ص٣٥ .

إذ إنهم كانوا يرجعون دائمًا إلى تعريفهم لله ، كما كانوا يحاولون تفسير فكرة الخلق بالنسبة للفكرة التي كونوها عن الله [١] .

فالله عندهم هو العلة الأولى في انتقال الأشياء من العدم إلى الوجود ، وكل شيء ما عدا العلة الأولى فهو مخلوق [٢] . معنى ذلك أن الله لم يزل أولا سابقًا للمحدثات موجودًا قبل المخلوقات [٣] .

من هنا ذهبت المعتزلة إلى أن العالم محتاج إلى الله فيما يختص بوجوده ، لأن ماهية العالم ناقصة غير كاملة [٤] بمعنى أن العالم كان معدومًا ، ثم استمد وجوده من الله تعالى [٥] .

فمحال أن يكون العالم أزلي الوجود ، لأن حقيقة الموجِد أن يوجد ما لم يكن موجودًا وهو المعدوم ، ومحال أن يتصف المعدوم بأنه موجود أزلي ، إذ إنه صدر عن موجد أوجده [٦] .

هذا يعني أن إحداث العالم في الأزل محال ؛ لأن الإحداث عبارة عن جعله موجودًا بعد أن كان معدومًا ، وذلك يستدعي سبق العدم [٧] ، والأزل عبارة عن نفي المسبوقية بالغير ، فكان الجمع بينهما محالا [٨] .

وهكذا يمكننا القول بأن العالم كله موجود عن عدم ، حادث [٩] مخلوق من لاشيء ونلك في مثل قوله تعالى : ﴿ وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئًا ﴾ [١٠] ، وقوله تعالى : ﴿ خلقًا من بعد خلق ﴾ [١١] : والخلق

---

(١) القاضي عبد الجبار : المنية والأمل ، جمعه أحمد بن يحيى المرتضى ، تحقيق عصام الدين محمد علي ، (جـ)٢ ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، ١٩٨٥م ، ص ١٣٩ ـ ١٤٠ .

(٢) R.Walzer : Greek into Arabic , P.192 .

(٣) حنا الفاخوري وخليل الجر : تاريخ الفلسفة العربية ، (جـ)١ ، ص١٥٥ .

(٤) علي المرزوقي الأصفهاني : الأزمنة والأمكنة ، (جـ)١ ، (ط)١ ، مطبعة مجلس دائرة المعارف ، حيدر أباد الدكن ، الهند ، ١٣٣٢ هـ ، ص ١٥٢ .

(٥) القاضي عبد الجبار : فرق وطبقات المعتزلة ، (جـ)٢ ، ص ١٦٩ وأيضًا ، المنية والأمل ، (جـ)٢ ، ص ١٣٥ .

(٦) الشعراني : اليواقيت والجواهر ، ص٣٩ .

(٧) العدم : هو الليس ، وتستند فكرة العدم إلى القول بالفراغ أو الخلاء أو الغياب الجذري لكل شكل وجودي . خليل أحمد خليل : مُعجم المصطلحات الفلسفية ، ص ١٢٢ ، مادة العدم .

(٨) فخر الدين الرازي : الأربعون في أصول الدين ، ص ٤٣ وأيضًا ، المسائل الخمسون ، ص ٣٣٩ .

(٩) الغزالي : مقاصد الفلاسفة ، تحقيق سليمان دنيا ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ، ١٩٦١م ، ص ١٤١ ، ابن تيمية : منهاج السنة النبوية ، (جـ)١ ، ص ١٠٩ ـ ١١٠ ، وأيضًا ،
Seyyed Nasr : History of Islamic philosophy , Vol.1, P.167 .

(١٠) سورة مريم آية ٩ .

(١١) سورة الزمر آية ٦ .

هنا يستعمل فى ابداع الشيء من غير أصل ولا احتذاء . بمعنى إحداث شيء على غير مثال سبق [١] .

ومما يؤكد ذلك قوله تعالى : ﴿ خلق السموات والأرض ﴾ [٢] ، أى أبدعهما بدلالة قوله : ﴿ بديع السموات والأرض ﴾ [٣] .

ولعلنا إذا رجعنا إلى ابن سينا فى كتابه الإشارات والتنبيهات نجده يقول : " الإبداع هو أن يكون من الشيء وجود لغيره متعلق به فقط ، دون متوسط من مادة أو آلة أو زمان . وما يتقدم عدم زماني لم يستغن عن متوسط . والإبداع أعلى مرتبة من التكوين والإحداث " [٤] .

معنى هذا أن الإبداع هو إيجاد الشيء من لا شيء ، ومن ثم فهو أعلى مرتبة من التكوين والإحداث ، حيث إن التكوين هو أن يكون من الشيء وجود مادى ، والإحداث هو أن يكون من الشيء وجود زمانى ، وكل واحد منهما يقابل الإبداع من وجه ، والإبداع أقدم منهما لأن المادة لا يمكن أن تحصل بالتكوين ، والزمان لا يمكن أن يحصل بالإحداث لامتناع كونهما مسبوقين بمادة أخرى وزمان آخر ، إذا فالتكوين والإحداث مترتبان على الإبداع [٥] .

من هنا نصل إلى أن الإبداع أعم من الخلق ، لذا قال تعالى : ﴿ بديع السموات والأرض ﴾ . وقال : خلق الإنسان ولم يقل : بديع الإنسان .

وهكذا يقول العلاف بصراحة لا تحتمل الشك : إن الله أوجد العالم بفعل خارق هو قوله كن فيكون ، وفى الغالب نجد العلاف قد استمد هذا القول مما ورد فى القرآن الكريم فى مثل قوله تعالى : ﴿ وإذا قضى أمرًا فإنما يقول له كن فيكون ﴾ [٦] ، حيث يعنى ذلك أن ما أراد الله كونه ، فإنما يكون ، ويدخل تحت الوجود من غير امتناع ولا توقف .

والواقع أننا لو رجعنا إلى ما كتبه الكندى ، نجده يقول نفس ما قالته المعتزلة فى هذا الصدد من أن : " الله هو الأنية الحق التى لم تكن ليس ، ولا تكون ليسا أبدًا ، لم يزل ولا يزال أيس أبدًا ، وأنه هو العلة الأولى التى لا علة لها ، الفاعلة التي لا فاعل لها ، والمتممة التي لا متمم لها ، والمؤيس الكل عن ليس ، والمصيّر بعضه لبعض أسبابًا وعللاً " [٧] . من الواضح هنا أن الكندى كان يتابع المعتزلة فى القول

---

(١) الأصفهاني : المفردات في غريب القرآن ، ص١٥٧ ، مادة خلق .

(٢) سورة التغابن آية ٣ .

(٣) سورة الأنعام آية ١٠١ .

(٤) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات ، شرح نصير الدين الطوسي ، تحقيق سليمان دنيا ، (جـ)٣ ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٥٨م ، ص ٥٢٤ - ٥٢٥ .

(٥) التهانوى : كشاف اصطلاحات الفنون ، ص ١٩٢ ، مادة الإبداع .

(٦) سورة البقرة آية ١١٧ .

(٧) الكندى : رسالة في الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد ، (جـ)١ ، ص ٢١٥ .

بالوحدانية ، والخلق من عدم . وهذا إن دل على شيء فإنه يدل على أن الكندى قد استفاد من الحقائق التي توصل إليها المعتزلة ، استفادة لا حد لها ، وذلك فى أن الخلق ، والخروج من العدم إلى الوجود لا يقدر عليه إلا الله ، وذلك فى مثل قوله تعالى : ﴿ هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والأرض ﴾ (١) .

هذا يعنى أن الله وحده هو الخالق لأنه هو الأول والآخر (٢) ، وينتج عن ذلك أن العالم استحال عليه القدم فثبت حدوثه ، إذ إن الحادث هو الذى لم يكن مع الله منذ الأزل ثم كان (٣) .

وإذا رجعنا إلى أبو البركات البغدادى فى كتابه المعتبر فى الحكمة نجده يقول : " خالق العالم لم يزل موجودًا قادرًا لا يعجز ، وجودًا لا يبخل وليس معه ضد يمانعه ، ولا ند يشاركه فى المبدئية والخلق أو يعينه عليه أو يقتضيه به أو يسأل فيه .. " (٤) .

وعلى كل حال فإن المعتزلة كانت تدافع عن التوحيد بمعناه الذى تصوروه ، وهو أن يكون الله وحده لا شيء معه قبل الخلق ، ولا يشاركه شيء فى القدم ، وأن يكون وحده لا شيء معه بعد زوال هذا العالم .

كما بينت المعتزلة أن الله حكيم ولا يصح أن يفعل فعلاً عبثًا ، باطلاً (٥) ، إذ إن وجود العالم عن البارئ ليس كوجود الدار عن البناء ، أو كوجود الكتاب عن الكاتب ، الثابت المستقل بذاته ، المستغنى عن الكاتب بعد فراغه من الكتابة ، ولكن كوجود الكلام عن المتكلم الذي إن سكت بطل وجود الكلام . فالكلام يكون موجودًا مادام المتكلم يتكلم به ومتى سكت بطل وجوده . أو كوجود ضوء الشمس فى الجو ، فإن غابت الشمس بطل وجود الضوء من الجو . . وهكذا المثال فى وجود العالم ، عن البارئ ، وذلك أن العالم ليس بجزء منه ، بل فعل فعله بعد أن لم يكن فعل ، كما أن المتكلم أظهر الكلام بعد مالم يكن تكلم ، وليس الكلام جزءًا من المتكلم ، بل فعل فعله وصنع أظهره (٦) .

ولعل قول المعتزلة : فى أن العالم المخلوق تحكمه قوانين ثابتة هو ما دعى النظام إلى بيان صلة الله تعالى بالعالم المخلوق من حيث إن صلة الله بالعالم لا تنقطع بعد هذا الخلق الأول ، وإنما تستمر

---

(١) سورة فاطر آية ٣ .

(٢) أبو الحسين الملطي : التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ، تصحيح س . ديدرينغ ، مطبعة الدولة لجمعية المستشرقين الألمانية ، استنبول ، ١٩٣٦م ، ص١٠٦ .

(٣) إبراهيم اللقانى : الجوهرة فى التوحيد ، حاشية إبراهيم البيجورى ، مطبعة مونتنته الشرقية ، الجزائر ، بدون تاريخ ، ص٦٣ وأيضًا ، حسام الدين الآلوسي : حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ، ص٨٩ ـ ٩٠ .

(٤) أبو البركات البغدادي : المعتبر فى الحكمة ، (جـ)٣ ، (ط)١ ، حيدر آباد الدكن ، ١٣٥٨هـ ، ص٢٨ .

(٥) سميح دغيم : فلسفة القدر فى فكر المعتزلة ، (ط)١ ، دار الفكر اللبناني ، بيروت ـ لبنان ، ١٩٩٢م ، ص٨٩ .

(٦) إخوان الصفا : رسائل إخوان الصفا ، الرسالة ٨ من النفسانيات العقليات فى وجود العالم عن الله وهى الرسالة ٣٩ من رسائلهم ، (جـ)٣ ، ص ٣٣٧ ـ ٣٣٨ .

عنايته تعالى بالعالم فى صورة خلق مستمر [1] ، يحفظ وجوده ، ويرجحه على عدمه ، بمعنى أن الله فى كل حين يحفظ وجود الشيء الذى ليس له وجود بذاته .

وإذا رجعنا إلى ابن حزم نجده يقول عن النظام أنه قال : " إن الله تعالى يخلق كل ما خلق فى وقت واحد دون أن يعدمه " [2] ، وعلى هذا يرى النظام أن الله تعالى خلق الأشياء جميعا مرة واحدة فى الأزل ، ولكنه أبقاها فى حالة سكون ، فتوصف بأنها موجودة بالقوة ثم أخرجها إلى الوجود الفعلى فى أوقات متلاحقة[3].

كما يرى النظام : " أن الله تعالى خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هى عليه الآن من معادن ونبات وحيوان وإنسان ، ولم يتقدم خلق آدم عليه السلام ، خلق أولاده ، غير أن الله تعالى أكمن بعضها فى بعض . وكل ما هنالك هو أن المتأخر منه فى الزمان كامن فى المتقدم ، فالتقدم والتأخر إنما يقع فى ظهورها من مكامنها دون خلقها واختراعها " [4] .

فى ذلك يبين النظام أن خلق آدم عليه السلام لم يتقدم خلق أبنائه ؛ لأن هؤلاء الأبناء فروع لزمت عن أصلها ، كانت فى حالة الكمون [5] أولا ثم انتقلت إلى حالة الظهور بعد ذلك [6] .

وعلى هذا يكون كل شيء فى كل شيء ، ويعتبر الكون خروج الأشياء بعضها من بعض . والحاجة إلى فاعل الكون عند القائلين بهذا الرأي تكون للإخراج بعضها من بعض ، وتمييز بعضها عن بعض .

وفى الغالب نجد النظام قد استند إلى بعض الآيات القرآنية ومنها:﴿ ثم أنشأناه خلقا آخر ﴾ [7] ، ﴿ خلقاً من بعد خلق ﴾ [8] ، ﴿ ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم ﴾ [9] .

---

(١) الخلق المستمر هو أن العالم يستمد وجوده من الله بشكل مستمر ، ففعل الخلق فعل دائم . عبده الحلو : معجم المصطلحات الفلسفية . (ط)١ ، المركز التربوي للبحوث والإنماء ، مكتبة لبنان ، بيروت ، ١٩٩٤م ، ص٣٦ ، مادة الخلق المستمر .

(٢) ابن حزم : الفصل فى الملل والأهواء والنحل ، تحقيق محمد إبراهيم نصر ، عبد الرحمن عميرة ، (جـ)٥ ، (ط)١ ، شركة عكاظ للنشر والتوزيع ، السعودية ، ١٩٨٢م ، ص١٧٢ .

(٣) ديلاسى أوليرى : الفكر العربي ومكانته فى التاريخ ، ص١٤٠ .

(٤) ابن نباتة : سرح العيون ، ص١٢٦ .

(٥) الكمون أى البطون . ولفظة الكمون تعد صفة للشيء الكامن . وتقابل هذه اللفظة لفظة الظهور إذ إن الكمون من معانيه البطون والاستتار ، ومذهب الكمون يقوم على الاعتقاد بأن كل شيء فى كل شيء ، بمعنى أن كل شيء فيه جزء من كل شيء ، وينسب مذهب الكمون فى الفكر الفلسفى العربي إلى النظام ، المتكلم المعتزلي . عاطف العراقى : نحو معجم للفلسفة العربية ، ص ٧٧ ـ ٧٨ ، مادة الكمون .

(٦) زكي نجيب محمود : المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكري ، ص١٤٢ .

(٧) سورة المؤمنين آية ١٤ .

(٨) سورة الزمر آية ٦ .

(٩) سورة الأعراف آية ١١ .

بوجه عام يمكننا القول بأن المعتزلة أجمعت على أن العالم خلق من عدم ، ولما كان العالم مخلوقًا بفعله تعالى ، فله نهاية وهى فناؤه بإرادته تعالى وقدرته أيضًا . فتناول المعتزلة فناء العالم بناء على قولهم بخلقه ، لأن كل مخلوق متناهٍ ، وكان هذا سبيلهم فى إثبات حدوث العالم .

وإذا كان المعتزلة قد انتهوا فى بيان كيفية الخلق على هذا النحو فإنهم عارضوا أصحاب الفرق والملل والنحل والأهواء التى التقى بها الإسلام وخالفته فى عقيدة الخلق كالدهرية والمجوس والصابئة ، كما جاهدوا القائلين بقدم العالم . حيث إن من يعتقد أن العالم قديم أو يظن ذلك ، فإن نفسه نائمة ؛ وذلك أنه لا يخطر بباله ، ولا فى فكره ، كيفية خلق العالم وتكوينه ، ولا يسأل عن خالقه من هو ، ولا من خلقه أو متى أحدثه ، ومن أى شىء خلقه ، وكيف صوّره ولِمَ فعل بعد أن لم يكن فعل ، وما الذى أراده بما فعله . وهناك العديد من التساؤلات التي فيها ، وفى أجوبتها انتباه للنفس .

من هذا كله اهتمت المعتزلة بالبحث عن الأدلة التى تؤكد وجود الخالق ، وكان إثباتها للخلق من أقوى الأدلة على إثبات وجود الله .

والواقع أننا لو رجعنا إلى ما كتبه الكندى ، نجده موافقًا فى ذلك لآراء المعتزلة ، إلى أن للكون علة أولى . هى الله الذى خلق العالم ودبره ونظمه وجعل بعضه علة لبعضه الآخر . وبهذا كان الكون - فيما يقول الكندى - أيس [1] عن ليس ، أى موجودٌ من اللاوجود ، لأنه من إبداع [2] الله . وهذا يعني أن رأي الكندى لا يخرج فى أكثر من جوانبه عن التعبير عن رأي المعتزلة فى القول بحدوث العالم ، ومختلفًا فى قوله هذا عن الفيلسوف اليونانى أرسطو ، الذى انتهى إلى القول بقدم العالم [3] .

وهذا إن دل على شيء فإنه يدل على أن الكندى لم يقف إزاء التراث اليوناني الفلسفي ، موقف الموافق والمؤيد لكل حلول النظريات التي قال بها فلاسفة اليونان .

ولنعرض الآن أدلة الكندى لإثبات حدوث العالم موضحين مدى تأثره بالمعتزلة فى القول بحدوث العالم .

---

(١) أيس : كلمة عربية أو مصطلح فلسفي غير شائع . نجده عند الكندى وخاصة أنه يرتبط بقوله بحدوث العالم ، أى أن الله تعالى خلق العالم من العدم . وأيس ضد ليس أو لا أيس وتعنى الوجود أو الموجود . وحين نقول : العالم أيس عن ليس ، أى إيجاد أو إبداع عن العدم ، وعمل الله تعالى هو تأييس الأيسات عن ليس ، أى إيجاد الموجودات أو إبداعها عن العدم ، أو كما نقول إن الله تعالى هو مؤيس الأيسات عن ليس ، أى مبدع المبدعات عن العدم أو اللاوجود . عاطف العراقى : نحو معجم للفلسفة العربية ، ص٢٧ ، مادة أيس .

(٢) إبداع : إظهار الشيء عن ليس . الكندى : رسالة فى حدود الأشياء ورسومها ، ص ١٦٥ وأيضًا ،

R.Walzer : Greek into Arabic , P.187.

(٣) M.M.Sharif : A History of Muslim philosophy, P.430 .

ثالثاً : أثر المعتزلة على الكندى فى القول بحدوث العالم :-

نود قبل ذكر آراء الكندى حول مشكلة حدوث العالم وقدمه ، أن نبين الاحتمالات فيما تتعلق بهذا العالم . فإنه - أى العالم - إما أن يكون قديمًا متحركًا على الدوام ، وهذا يرفضه الكندى ؛ أو قديمًا تحرك بعد سكون ، وهذا يرفضه الكندى ، أو قديمًا ساكنًا دائمًا ، وهو مرفوض بداهة ومرفوض عن الكندى ، وإما أن يكون حادثًا ساكنًا دائمًا ، وهو باطل بداهة ، أو حادثًا تحرك بعد سكون ، وهو مرفوض عند الكندى ، أو حادثًا متحركًا مع حدوثه ، وهذا هو اختيار الكندى [1] ، متبعًا فى ذلك تعاليم الدين الإسلامى ، ومجاريًا لآراء المعتزلة فى عصره ، كما سنرى.

١- أدلة الكندى على حدوث العالم :-

قد توصل الكندى إلى إثبات حدوث العالم ، عن طريق المقدمات والأصول التى وضعها أساسًا لآرائه واستنتاجاته ، والتي أدت به إلى الرأي الذى يتفق مع العقيدة الإسلامية .

وإذا رجعنا إلى رسائل الكندى الفلسفية ، وجدنا بعضها يدرس هذه المشكلة - مشكلة حدوث العالم وقدمه - ومن هذه الرسائل ، رسالته " فى حدود الأشياء ورسومها " ورسالته " فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم " ورسالته " فى الفاعل الحق الأول التام " ورسالته " فى إيضاح تناهى جرم العالم " .

ويذهب الكندى متأثرًا فى ذلك بآراء المعتزلة ، ومن المقدمات والأصول التي تابع فيها المعتزلة. قوله بفكرة التناهى - تناهى الزمان وتناهي الأشخاص - فقد اعتمد عليها اعتمادًا كبيرًا ، ولذلك نجده يذكرها فى مواضع متعددة من رسائله بعد أن أقامها على أساس فلسفي واضح متين .

ويهمنا الآن أن نبين دليله الأكبر وهو المستند على إثبات تناهى جرم العالم .

(أ) دليل تناهى جرم العالم :-

لاشك فى أن نقطة البداية التي ينطلق منها الكندى لتأييد رأيه في حدوث العالم ، هي محاولة البرهنة على تناهي جرم [2] العالم ، إنه حين حاول إثبات تناهي جرم العالم ، كان يقصد من ذلك إقامة الزمان والحركة على هذا التناهي ، أما اللاتناهي فمعناه أنه لا أول لوجوده .

ولا ننكر أنه فى هذه الفكرة يكاد يقول بما جاءت به المعتزلة ، حيث قالوا بفكرة التناهى - تناهى الأشياء - وبالتالي إثبات البداية فى كل شىء سواء أكان جسمًا أو زمانًا أو حركة ، وذلك لإمكان إثبات حدوث العالم .

وعلى هذا قدم الكندى لإثبات تناهى جرم العالم مقدمات عامة وهى :-

أ) بعض البديهيات الرياضية .

ب) أن كان متناهٍ حادث .

جـ) أن كل ما فى جرم أو محمول على جرم متناهٍ . وهذا يشمل زمان وحركة الجرم .

---

(١) محمد عبد الهادى أبو ريدة : رسائل الكندى الفلسفية ، ص ٧٤ ــ ٧٥ .

(٢) الجرم : ما له ثلاثة أبعاد . الكندى : رسالة فى حدود الأشياء ورسومها ، (جـ)١ ، ص ١٦٥ .

فمن خلال المقدمة الأولى نرى " مقدمات رياضية كثيرة " ، هي في الحقيقة قضايا بديهية بينة بنفسها واضحة ومعقولة . وهذه المقدمات هي التالية : -

١) إن كل الأجرام التي ليس منها شيء أعظم من شيء متساوية (١) .

٢) الأجرام المتساوية أبعاد ما بين نهاياتها متساوية بالفعل والقوة (٢) .

٣) إن الجرم ذا النهاية ليس لا نهاية له (٣) .

٤) إن الأجرام المتساوية إذا زيد على واحد منها جرم كان أعظمها ، وكان أعظم مما كان قبل أن يزاد عليه ذلك الجرم (٤) .

٥) إن كل جرمين متناهي العظم إذا جُمعا كان الجرم الكائن منهما متناهي العظم ، وهذا واجب في كل عظم وفي كل ذي عظم (٥) .

٦) إن كل شيء ينقص منه شيء فإن الذي يبقى أقل مما كان قبل أن ينقص منه شيء (٦) .

٧) إن الأصغر من كل شيئين متجانسين بعد الأكبر منهما أو بعد بعضه (٧) .

٨) إنه لا يمكن أن يكون عظمان متجانسان لا نهاية لهما أحدهما أقل من الآخر ، لأن الأقل بعد الأكبر أو بعد بعضه (٨) .

٩) وكل شيء نقص منه شيء ، فإنه إذا ساردُ إليه ما كان نقص منه عاد إلى المبلغ الذي كان أولا (٩) .

وعلى أساس هذه المقدمات كلها - الثابتة بالدليل أو المقبولة على أنها بديهية تفرض نفسها على العقل - يشرع الكندي في إثبات أنه لا يمكن أن يوجد جسم بالفعل لا نهاية له .

---

(١) الكندي : رسالة في الفلسفة الأولى ، ص ١١٤ ، رسالة في إيضاح تناهي جرم العالم ، ص١٨٨ ، وأيضا ، رسالة في وحدانية الله ، ص ٢٠٢ .

(٢) الكندي : رسالة في الفلسفة الأولى ، ص ١١٤ ، وأيضا ، رسالة في وحدانية الله ، ص ٢٠٢ .

(٣) الكندي : رسالة في الفلسفة الأولى ، ص ١١٤ ، وأيضا ، رسالة في وحدانية الله ، ص ٢٠٢ .

(٤) الكندي : رسالة في الفلسفة الأولى ، ص ١١٤ ، رسالة في إيضاح تناهي جرم العالم ، ص ١٨٨ ، وأيضا ، رسالة في وحدانية الله ، ص ٢٠٢ .

(٥) الكندي : رسالة في الفلسفة الأولى ، ص١١٤ ، وأيضا ، رسالة في وحدانية الله ، ص٢٠٢ .

(٦) الكندي : رسالة في مائية مالا يمكن أن يكون لا نهاية له وما الذي يقال لا نهاية له ، ص١٩٤ .

(٧) الكندي : رسالة في الفلسفة الأولى ، ص ١١٤ ، وأيضا ، رسالة في وحدانية الله ، ص٢٠٢ .

(٨) الكندي : رسالة في إيضاح تناهي جرم العالم ، ص١٨٩ .

(٩) الكندي : رسالة في مائية ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له وما الذي يقال لا نهاية له ، ص١٩٤ .

الدليل يتلخص في أننا لو تصورنا من هذا الجسم المفروض أنه لا نهاية له بالفعل، وفصلنا عنه ...ا محدودًا بالوهم، كان الباقي: إما متناهيًا، فيكون الكل متناهيًا، وإما أن يكون لا متناهيًا، وفي هذه ...ة لو زدنا عليه ما كان قد فُصل منه بالوهم فإن الحاصل من ذلك هو الذي كان أولاً، أعني لا متناهيًا. لكنه ...د إضافة الجزء المفصول أكبر منه قبل هذه الإضافة، إذن يكون اللامتناهي أكبر من اللامتناهي، أو يكون ...ل مثل الجزء، وهذا تناقض، إذن فلابد أن يكون الجسم الموجود بالفعل متناهيًا وأن يكون جرم العالم متناهيًا تبعًا لذلك (١).

من هنا وصل الكندي إلى نفس النتيجة التي انتهت إليها المعتزلة، وإن كان اختلف معهم في الأساس ...ي اعتمده كل منهما سواءً من إنكار الجوهر الفرد أو إثباته.

فكان ما اتفق فيه الكندي مع المعتزلة هو القول بالتناهي والحدوث، واختلف معهم في القول بالجوهر الفرد.

فليس كل من أثبت تناهي الجسم هو في نفس الوقت يقول بالجوهر الفرد، حيث إننا نجد الكندي قد أثبت تناهي الجسم والعالم ولم يقل بالجوهر الفرد.

كما أننا لو وقفنا عند مفهوم الجسم لدى كل من المعتزلة والكندي سنجد بينهما تشابهًا واضحًا في تعريف الجسم.

فالجسم عند المعتزلة يتكون من أبعاد ثلاثة هي الطول والعرض والعمق (٢)، وكل بعد من هذه الأبعاد يتركب من جواهر أو أجزاء، فالخط هو ما يتركب من الجواهر طولاً وعرضًا وعمقًا. كما يذهب بعض المعتزلة ممن ليس من أصحاب الجوهر كالنظام إلى تعريف الجسم بأبعاده وأنه يتكون من أعراض مجتمعة، على اعتبار أن الطول والعرض والعمق ما هي إلا أعراض تطرأ على الجسم (٣).

ويتشابه تعريف الجسم عند المعتزلة بتعريف الجسم عند الكندي حين يعرف الجسم عن طريق أبعاده الثلاثة قائلاً: " أما ماله طول فقط أعني به الخط، وأما ما له طول وعرض فقط أعني به السطح، وأما ما له طول وعرض وعمق أعني به الجرم " (٤)، ويقول في موضع آخر " الجرم جوهر ذو أبعاد ثلاثة أعني طولاً وعرضًا وعمقًا " (٥).

---

(١) الكندي: رسالة في الفلسفة الأولى، ص ١١٥ - ١١٦، رسالة في إيضاح تناهي جرم العالم، ص١٩١-١٩٢، وأيضًا، رسالة في مائية ما لايمكن أن يكون لا نهاية له وما الذي يقال لا نهاية له، ص ١٩٤-١٩٦.

(٢) الإيجي: جواهر الكلام، ص ١٨٢، وأيضًا، لوتوبرتيزل: مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين الأولين، ص١٣٤.

(٣) منى أبو زيد: التصور الذري في الفكر الفلسفي الإسلامي، ص٥٥.

(٤) الكندي: رسالة في إيضاح تناهي جرم العالم، ص ١٨٧.

(٥) الكندي: رسالة في الفلسفة الأولى، ص١٢٠، رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم، ص٢٠٤، وأيضًا، عبد الأمير الأعسم - المصطلح الفلسفي عند العرب، (ط)٢، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٦م، ص١٦٠، مادة جرم.

وإذا كان التعريف من الكندى يتشابه مع تعريف المعتزلة إلا أنه يختلف عنهم فى أن هذه الأبعاد لا تتركب عنده من الجواهر الفردة كما هى عند المعتزلة .

وبعد أن أثبت الكندى تناهى جرم العالم من خلال بعض البديهيات الرياضية ، يقدم لنا مقدمة ثانية لإثبات دليله هذا وهى : -

" إن كل متناه حادث " ، وترتبط هذه المقدمة عند الكندى بالعلاف الذى يحاول أن يثبت حدوث العالم بإثبات أنه متناه فى الجرم ، لأن مجموع أجزائه متناهية العظم كلا على انفراد ، وبما أن العالم مجموع أجزائه متناهية الجرم فهو متناه الجرم ، وكل متناه حادث ، فالعالم إذن حادث [1] ، والحادث لابد له أن يصدر عن قديم ، لاستحالة التسلسل فى الحوادث إلى ما لانهاية . لذلك كان الهدف هو إثبات تناهى الحوادث ، وأنها مبتدئة فى الزمان .

وإذا كانت المعتزلة متفقة على وجوب التناهى من حيث أول الأشياء وبدايتها ، فإنهم اختلفوا فى وجوب تناهى الأشياء من حيث آخرها ، ومن حيث استمرار وجودها فى الزمان المستقبل [2] .

فالإسكافي والنظام يذهبان إلى أن المحدثات - العالم أو الحركة أو الزمان - وإن كان لها ، بحكم الضرورة والدليل العقلى ، بداية فإنه لا يحتم أن تكون لها نهاية ، لأن هذا رهن بمشيئة الله ، فهو إن شاء أبقاها بقاء الأبد [3] ويقول الإسكافي فى هذا : " إنما تُبتدأ الأشياء وتستأنف من أوائلها لا من أواخرها ، فلو لم يكن لها أول تُبتدأ منه لا شيء قبله ، استحال وقوع شيء منها ، وفى صحة وجودها ما يدل على أن لها أول ابتدئت منه . وإذا كان المبتدئ لها من لا يجوز عليه التغير ، جاز أن يبقيها أبدًا ولا يقطعها " [4] ، أو يوقفها فى لحظة معينة [5] .

أما العلاف فقد كان يرى أن المحدثات يجب أن تتناهى من آخرها ، كما أنها متناهية من أولها ، لأنه لو أمكن أن تكون لا متناهية من آخرها ، لما كان هناك ما يمنع أن تكون لا متناهية من أولها .

ويقول العلاف في هذا : " وجدتُ المحدثات ذات أبعاض ، وما كان كذلك فواجب أن يكون له كل وجميع . ولو جاز أن تكون أبعاض لا كل لها ، جاز أن يكون كل وجميع ليس بذي أبعاض .

---

(١) حسام الدين الألوسي : فلسفة الكندى وآراء القدامى والمحدثين فيه ، ص١١١ ، وأيضًا ، ابن سوار (أبو الخير الحسن البغدادي) مقالة في أن دليل يحيى النحوي على حدوث العالم أولى بالقبول من دليل المتكلمين أصلًا . نشرها عبد الرحمن بدوي ضمن كتاب الأفلاطونية المحدثة عند العرب ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٥٥م ، ص ٢٤٦ .

(٢) محمد عبد الهادي أبو ريدة : رسائل الكندى الفلسفية ، ص ٢٨ .

(٣) جلال موسى : الإسكافي . ضمن معجم أعلام الفكر الإنساني لإبراهيم مدكور ، ص٥٦٧ .

(٤) الخياط : الانتصار ، ص ١٣ .

(٥) أميرة حلمي مطر : دراسات فى الفلسفة اليونانية ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٨٠م ، ص١٢٠ .

فلما كان هذا محالاً كان الأول مثله " ، ولذلك ذهب العلاف إلى ان هذا العالم لابد أن يرد عليه في اليوم الآخر سكون دائم ، بعد اجتماع الآلام والسعادات في أهل الآخرة (١) . والذي دعا العلاف إلى هذا الرأي هو حرصه على إمكان إقامة الدليل على وجود الله الواحد القديم ، ورغبته في تحاشي كل ما من شأنه أن يشترك مع الذات الإلهية في صفة اللاتناهي . وذلك أن الأشياء يجب أن تكون متناهية ، لها - كما يقول العلاف - كل وجميع وغاية . لكي يقوم الفرق بين الحادث والقديم ، لأنه لما كان القديم لا متناهيًا لا يجري عليه حكم البعض والكل وجب أن تكون الحوادث متناهية ذات غاية ونهاية وكل وجميع .

ولعلنا إذا رجعنا إلى الكندى نجده يقول : " ليس كل ما له أول فله آخر ، كالعدد له أول ولا آخر له ، وكذلك الزمان له أول ولا آخر له . فكل ذي آخر فذو نهاية ، وليس كل ذي نهاية فله آخر "والكندى مع قوله بحدوث العالم ، وذكره الأدلة القاطعة على ذلك يجوز من الناحية النظرية إمكان بقائه إلى الأبد ، إذا اقتضت الإرادة الإلهية ذلك . وهو يصرح في كثير من المواضع بأن لهذا العالم مدة مقسومة له ، تحددها الإرادة الإلهية (٢) .

ويقول الكندى في هذا : " الانتهاء إلى زمن محدود ، موجود فليس الزمان متصلاً مما لانهاية له ، بل عن نهاية اضطرارًا . فليست مدة الجرم بلا نهاية ، فإنية الجرم متناهية . فيمتنع أن يكون جرم لم يزل فالجرم إذا مُحْدَث اضطرارًا " (٣) .

وبعد أن أثبت الكندى تناهي جرم العالم من خلال إن كل متناهٍ حادث ، يقدم لنا مقدمة ثالثة لإثبات دليله هذا وهي :-

" إن كل ما في جرم أو محمول على جرم متناهٍ وهذا يشمل زمان وحركة الجرم "

ويقول الكندى في هذا : " إن كل ما يلحق الجرم أو يكون محصورًا فيه أو محمولاً فيه من حركة أو زمان لابد أن يكون متناهيًا ، نظرًا لتناهي الجرم " (٤) .

وفي موضع آخر يقول الكندى : " والأشياء المحمولة في المتناهي متناهية أيضًا اضطرارًا ، فكل محمول في الجرم من كم أو مكان أو حركة أو زمان - الذى هو مفصول بالحركة - وجملة كل ما هو محمول في الجرم فمتناهٍ أيضًا ، إذ الجرم متناهٍ . فجرم الكل متناهٍ ، وكل محمول فيه بعده أيضًا " (٥) .

---

(١) الخياط : الانتصار ، ص١٠ .

(٢) محمد عبد الهادي أبو ريدة : رسائل الكندي الفلسفية ، ص ٣٠ .

(٣) الكندى : رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم ، ص٢٠٦-٢٠٧ .

(٤) الكندى : رسالة في مائية ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له وما الذى يقال لا نهاية له ، ص١٩٦ .

(٥) الكندى : رسالة إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى ، ص ١١٦ ، أيضًا ، رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم ، ص٢٠٣ .

هذا يعني أن الجرم إذا كان متناهيًا عند الكندى ، فإن الزمان متناه أيضًا عنده ، إذ إنه يقوم على الحركة ، التي تعد بدوره متناهية ، لأنها أساسًا حركة الجرم .

بوجه عام يمكننا القول إن الكندى حين حاول إثبات تناهى جرم العالم ، كان يقصد من ذلك ، إقامة الزمان والحركة على هذا التناهى ، وهذا هو دليله الثاني لإثبات حدوث العالم ، شأنه في ذلك شأن المعتزلة ، كما سنرى .

ب ـ دليل تناهى الزمان والحركة : ـ

يعتبر البحث فى الزمان من البحوث التي تحتل أهمية كبيرة فى تاريخ الفكر الفلسفى ، خاصة الفكر الفلسفى الإسلامى . إذ إن البحث فى هذا الموضوع قد ارتبط ارتباطًا مباشرًا بمشكلة الوجود بوجه عام ، حيث إن الزمان عامل جوهري مقوم للوجود [(١)] .

وفى الواقع لا يدلل الكندى إلا على بداية الزمان ، وتناهى جرم العالم ، ثم يرتب على بداية الزمان تناهى جرم العالم وحركته ، ويرتب على تناهى جرم العالم بداية الزمان والحركة ، أما على الحركة فلا يقدم دليلاً مستقلاً . ولكن عندما نثبت بداية للزمان نثبت معه بداية للحركة . وكذلك إذا أثبتنا تناهى الجرم ، يكون قد أثبتنا بداية الحركة وبالعكس ، لأنه لا حركة إلا في جرم ، ولا جرم إلا وهو متحرك [(٢)] .

والكندى يقول فى ذلك : " الزمان زمان جرم الكل ، أعني مدته . فإن كان الزمان متناهيًا فإن إنية الجرم متناهية ، إذ الزمان ليس بموجود ولا جرم بلا زمان ، لأن الزمان إنما هو عدد الحركة ، أعني أنه مدة تعدها الحركة ، فإن كانت حركة كان زمان ، وإن لم تكن حركة لم يكن زمان ، والحركة إنما هى حركة الجرم ، فإن كان جرم كانت حركة وإن لم يكن جرم لم تكن حركة ، والحركة هى تبدل الأحوال .. وكل تبدل فهو عاد عدد مدة الجرم فكل تبدل فهو لذي الزمان ، فإن كانت حركة كان جرم اضطرارًا " [(٣)] .

معنى هذا : أن الكندى يربط الزمان بالحركة ، ويربطهما أيضًا بالجسم . فالزمان زمان الجسم . أى مدة وجوده ، لأنه ليس للزمان وجود مستقل . والحركة هى حركة الجسم ، وليس لها وجود مستقل ، والجسم أيًا كان فى هذا العالم متبدل بأحد أنواع التبدل ، سواء أكان هذا التبدل ، حركة الجسم حول مركزه أو حركته من مكان إلى مكان آخر أو كان حركة ربو أو اضمحلال (زيادة أو نقص) أو حركة فى صورة الاستحالة أو حركة جوهرية فى صورة الكون والفساد (الوجود والعدم) [(٤)] ، وكل حركة

---

(١) عبد الرحمن بدوى : الزمان الوجودى ، (ط)٢ ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٥٥م ، ص ١٤٨ .

(٢) حسام الدين الألوسي : فلسفة الكندى وآراء القدامى والمحدثين فيه ، ص ١١٥ .

(٣) الكندى : رسالة إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى ، ص١١٧ ، وأيضًا ، رسالة فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم ، ص٢٠٤ .

(٤) الكندى : رسالة فى الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد ، (جـ)١ ، ص ٢١٦-٢١٧ ، وأيضًا ، رسالة الجواهر الخمسة ، (جـ)٢ ، ص ٢٦ .

معناها عند مدة الجسم ، فالحركة إذن لا تكون إلا لما له زمان . وعلى هذا فلابد أن تكون الحركة موجودة إذا وجد الجسم .

وعلى الرغم من تقارب فكرة الكندى عن بداية الزمان من المعتزلة واتفاقهم على القول بحدوث العالم ، الا انه يأخذ بالمفهوم الأرسطي للزمان ، عندما يعرفه بقوله : " الزمان إنما هو عدد الحركة أعني انه مدة تعدُّها الحركة " [١] أو قوله فى موضع آخر: " الزمان مدة تعدُّها الحركة فإن لم يكن حركة لم يكن زمانًا " [٢] .

وعلى كل حال نؤكد أن الكندى لا يقدم أدلة منفصلة على بداية الحركة ولكنه يستخدم مسألة التلازم بين الحركة والجرم والزمان لإثبات بداية الحركة .

فإذا كان الجرم لا يوجد بدون حركة ، وكانت الحركة هى الشرط الأساسي لوجود الزمان ، وكان زمان الجرم هو مدة وجوده أو كما يقول الكندى : هو " المدة التي هو فيها هوية " [٣] ، أو " الحال التي هو فيها إنية " [٤] فإنه يلزم من هذا كله أن الجرم والحركة والزمان موجودة معًا ، فحينما يوجد جرم يوجد زمانه وحركته وإثبات بداية للزمان أو الحركة إثبات لبداية الجرم ، وكذلك إثبات تناهى جرم العالم يعنى إثبات تناهى زمانه وحركته .

ومن ثم يقول الكندى : " إن الجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضًا فى الإنية ، فهى معًا فى الإنية ، فإذا كان الزمان ذا نهاية بالفعل ، فإنية الجرم ذات نهاية بالفعل اضطرارًا " [٥] .

معنى هذا : أن الجرم والحركة والزمان لا يسبق أحدها الآخر ، ولما كانت كلها متناهية ، خاصة لما كان الزمان لا يمكن أن يكون لا متناهيًا ، فإن مدة وجود العالم متناهية ولها بداية ، وهي من ثم مُحْدَثة ، فالعالم حادث .

ويقول الكندى فى موضع آخر : " لا الجرم ولا الحركة ولا الزمان أزلية ، بل ذات أزلية [٦] ، فى بدو الإنية ، فإن ليس شيء إنية بالفعل لا نهاية له " [٧] . ونلاحظ هنا شدة اهتمام الكندى بإثبات حدوث العالم . وهو يصل إلى ذلك عن طريق إثبات وجوب تناهى الزمان ، مستندًا إلى استحالة لا تناهيه فى الماضي وإلا

---

(١) الكندى : رسالة إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى ، ص ١١٧ وأيضًا ، رسالة فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم ص ٢٠٤ .

(٢) الكندى : رسالة فى مائية ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له وما الذى يقال لا نهاية له ، ص ١٩٦ .

(٣) الكندى : رسالة إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى ، ص١١٩ .

(٤) الكندى : رسالة فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم ، ص٢٠٥ .

(٥) الكندى : رسالة إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى ، ص ١٢٠ وأيضًا ، رسالة فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم ، ص٢٠٥ .

(٦) أزلية يمكن أيضًا قراءتها : أولية ، والمقصود هنا هو الذات الإلهية ، بحسب فلسفة الكندى .

(٧) الكندى : رسالة فى مائية ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له وما الذى يقال لا نهاية له ، ص ١٩٨ .

لخرج ما لانهاية له إلى حيز الفعل [1] ، ويقول الكندى فى ذلك:" لو أن كلاً من الحركة الماضية أو الزمان الماضي لا نهاية له لاستحال الانتهاء إلى الحركة الحالية أو إلى الزمان الحالي ، لأن ذلك لا يأتي إلا بعد أن يكون ما لانهاية له - سواء الحركة أو الزمان - قد تحقق بالفعل ، وهو غير ممكن ، وفوق هذا فإننا لو ثبتنا انتباهنا على نقطة معينة من الحركة أو الزمان لكانت هذه النقطة من غير شك حدًا فاصلا ، كل ما قد سبقه أو كل ما يعقبه متناه بالضرورة " [2] ، والحقيقة أن إثبات تناهى الزمان الماضى هو الأساس الوحيد لإمكان إثبات حدوث العالم - وبطبيعة الحال رفض الكندى قول أرسطو بقدم الزمان - وذلك لأن خلق الزمان كان جزءاً من عملية خلق العالم . بمعنى أن الله قد خلق الزمان إلى جانب كونه هو الذى خلق أيضًا العالم الكائن فى الزمان [3] ، وهنا يظهر تأثر الكندى بالمعتزلة الذين كانوا يقولون بتناهي وحدوث كل شيء سوى الله [4] .

فقد سبق بيان قول العلاف بتناهى الحركات ، لأن ما له أول فله آخر وذلك فى مثل قوله : " كما يستحيل فى الماضي دورات لا نهاية لها فكذلك فى المستقبل " [5] .

وقد أوضحنا أيضًا قول كل من النظام والإسكافى اللذان ذهبا إلى " أن الأشياء لو لم يكن لها أول تبتدأ منه ، ولا شيء قبله أول ، استحال وقوع شيء منها ، وفى صحة وجودها ما يدل على أن لها أول ابتدئت منه " [6] .

وهذا نفس ما وجدناه عند الكندى الذى اهتم اهتمامًا فائقًا بإثبات التناهي فى كل شيء سواء أكان جسمًا أو زمانًا أو حركة ، وذلك لإمكان إثبات حدوث العالم ، وإثبات وجود إله قديم منزه عن صفات المحدثات .

ومن المعروف أن قول كل من المعتزلة والكندى عن استحالة تحقق ما لا يتناهى أصبح قضية موجودة فى أى كتاب منذ القرن الثالث الهجري وما بعده ، وقد أرجع الأشعري الحجة نفسها إلى حديث من أحاديث الرسول (ﷺ) كما سنجدها حجر الأساس فى حجج الجوينى والغزالى وجميع من جاء بعدهم من كبار المتكلمين مثل الرازى [7] .

---

(١) عبد الرحمن شاه ولى : الكندى وآراؤه الفلسفية ، ص ٢٨٥ .

(٢) الكندى : رسالة إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى ، ص ١٢١ - ١٢٢ ، وأيضًا ، رسالة فى مائية ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له وما الذى يقال لا نهاية له ، ص١٩٧ .

(٣) ولتر ستيس : الزمان والأزل ، ترجمة زكريا إبراهيم ، مراجعة أحمد فؤاد الأهواني ، المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٩٦٧م ، ص١٦٨ .

(٤) حسام الدين الآلوسى : الزمان فى الفكر الدينى والفلسفى القديم ، مجلة عالم الفكر ، المجلد ٨ ، العدد٢ ، القاهرة ، ١٩٧٧ م ، ص٤١٦ .

(٥) الغزالى : تهافت الفلاسفة ، تحقيق سليمان دنيا ، (ط)٢ ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ، ١٩٥٥م ، ص١١٠ .

(٦) الخياط : الانتصار ، ص١٣ .

(٧) حسام الدين الآلوسى : فلسفة الكندى وآراء القدامى والمحدثين فيه ، ص ١٢٢ .

إذا رجعنا إلى الرازى نجده يقول : " هل كان فى الأزل شىء من أجزاء الحركات ، أم لم يكن فإن لم يكن لزم أن لا يكون شىء من الحركات أزليًا وهو المطلوب ، وإن حصل جزء من أجزاء الحركات فى الأزل فذلك الجزء إما أن يكون مسبوقًا بجزء آخر أو لم يكن فإن كان مسبوقًا بجزء آخر لزم أن يكون الأزلي مسبوقاً بغيره وهو محال ، وأن لم يكن مسبوقًا بغيره فهو أول لجميع الحركات فيلزم أن يكون للحركات ابتداءً وانتهاءً وهو المطلوب " (١) .

معنى هذا أن حقيقة الحركة تقتضي المسبوقية بالغير ، وحقيقة الأزل لا تقتضي المسبوقية بالغير ، فالجمع بين الحركة والأزل محال .

بوجه عام يمكننا أن نستشف من أقوال الكندى بأنه كان متأثرًا بآراء المعتزلة ، حيث نجده يرفض وجود مالا يتناهى بالفعل مثله - فى ذلك - مثل المعتزلة لأن كل جسم يكون متناهيًا ، ولا يوجد جسم إلا ويشغل مكانًا أو حيزًا أو موضعًا (٢) ، وعلى هذا الأساس أثبت الكندى تناهى الزمان والحركة ، فحينما يوجد جسم يوجد زمانه وحركته ، ومن ثم فلابد أن يكون الجسم الموجود بالفعل متناهيًا ، وأن يكون جرم العالم متناهيًا تبعًا لذلك ، وبما أن كل متناه حادث ، إذًا فالعالم حادث .

وهذا إن دل على شيء فإنه يدل على تأثر الكندى بالمعتزلة فى القول بحدوث العالم . حيث جاءت آراؤه فى هذا الموضوع مبنية على أسس سليمة تتفق مع العقيدة الإسلامية ، فكان الكندى المعتزلى المسلم متفق مع الكندى الفيلسوف ، وذلك لأننا لا نرى فى آرائه شيئًا عن الفيض وقدم العالم ، كما هو الحال عند [illegible]فة المسلمين الآخرين .

٢- كيفية إحداث الله للعالم عند الكندى : -

بحث الكندى فى كيفية إحداث الله للعالم - شأنه فى ذلك شأن المعتزلة - وقال إن الله خالق العالم من عدم ، وإذا تأملنا رسائل الكندى استطعنا أن نؤكد بأنه كان واضحًا بصدد معالجته لهذا الموضوع ، حيث نجده يقسم العالم فى إحدى رسائله إلى عالم الأفلاك ، وعالم ما تحت الأفلاك ، أو عالم الأشياء الكائنة الفاسدة . ومعنى الأشياء الكائنة ، أى المكونة من شيء ؛ ومعنى الفاسدة أى الفاسدة إلى شيء ، أما عالم الأفلاك فهو حى ، أو حيوان ، والحيوان منه كائن حى غير فاسد إلى غيره ، ومنه لا كائن ولا فاسد ، ويقول الكندى فى ذلك : " إن الفلك غير مكون من غيره ، بل مبتدع إبداعًا عن ليس ، وليس بفاسد إلى غيره ، لأنه قد تقدم أن كل فاسد فإلى ضد فساده يفسد ، وأنه لا ضد للفلك " (٣) ، ويبين أن " الفلك هو العلة القريبة

---

(١) فخر الدين الرازى : المسائل الخمسون ، ص٣٣٤ .

(٢) حسن مجيد العبيدي : نظرية المكان فى فلسفة ابن سينا ، تحليل عاطف العراقي ، مجلة عالم الكتاب ، العدد ٢٠ ، القاهرة ، ١٩٨٨م ، ص٣٣ .

(٣) الكندى : الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل ، ص٢٥٢ .

للعالم السفلى الذى يفسد ويكون وأن الجرم الذى ليس هو بكائن ولا فاسد مبتدع لا من شيء "(١) ، ويقول الكندى بعد ذلك إنه " إذا كان الفلك سبب الحياة فى الأشياء الحية فيما دون فلك القمر فإنه أى الفلك بما هو حي وبما هو علة هو أشرف من المعلول ، لذلك صار دائم الحياة بشخصه إذ هو نوع بشخص واحد ، بينما صارت الأحياء المعلولة له كالنبات والإنسان والحيوان معًا فيه بالنوع لا بالأفراد ، ولكن جرم الفلك حي بحركة أى أنه متحرك ولكن علته " الله " حي بلا جرم ولا حركة "(٢).

فالله إذن يوجد الفلك جرمًا متحركًا من لا مادة ولا زمان ولا حركة ، بل بفعل إلهي مباشر ، حيث إن : " الله جعل الأفلاك مطيعة له بحركات ، (أسراحًا) معينة بلا تغير ، وعن حركتها يكون تغير الزمان ، وبتغير الزمان يتم كل حرث ونسل وجميع ما يكون ويفسد ، أى حسب تغير الفصول ومواقع الأرض من القمر والشمس والكواكب الأخرى ، وهذه الكواكب لازمة أمرًا واحدًا لا تخرج عنه ما أبقاها باريها ، جل ثناؤه ، وبانتظام حركاتها بفعل الله وإبقائه لها يستمر بقاء الكائنات الفاسدات بفعل تلك الحركات الفلكية "(٣).

وفى موضع آخر يقول الكندى : " إن الأجرام الفلكية لا تقبل الكون والفساد حتى يبترها مبدعها إن شاء دفعة ، كما أبدعها "(٤).

من هذا يتضح لنا ، أن الله خلق العالم من لاشيء دفعة واحدة أى بدون زمن إلا أن الزمن يوجد مع العالم ويعطى الأفلاك والكواكب الحركة المستمرة ، وهذه باقية بأشخاصها المدة التي أرادها الله لها .

وعن هذه تتعاقب أفراد الأنواع والأجناس من عناصر ومعادن ونبات وحيوان وإنسان مما هو فى عالم ما يكون ويفسد أو عالم ما دون فلك القمر ، عالم العناصر والمركبات . وهذا نفس ما وجدناه عند بعض المعتزلة .

ويوضح الكندى فى رسالته فى الجواهر الخمسة : " أن كل المركبات والأجسام والعناصر هى من مبدأين أساسيين هما الهيولي والصورة ، وهما ليسا من شيء "(٥).

وهكذا يقرر كوربان أن إبداع العالم عند الكندى هو من فعل الله وليس العالم بصادر عن الله بالفيض . فالكندى لم يقبل بمبدأ فيض العقول على غرار الأفلاطونية المحدثة إلا بعد أن أقام الحجة على أن العقل الأول فى سلسلة العقول يخضع فى وجوده لفعل الإرادة الإلهية (٦) ، ولكن على الرغم من أن الكندى استعمل كلمة الفيض لشرح عملية الخلق ، إلا أنه ظل أقرب إلى روح الدين الإسلامى منه إلى أفلوطين .

---

(١) نفس المصدر السابق ، ص ٢٤٨ .

(٢) نفس المصدر السابق ، ص٢٥٢ .

(٣) نفس المصدر السابق ، ص٢٤٦-٢٤٧ .

(٤) الكندى : رسالة فى كمية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه فى تحصيل الفلسفة ، ص ٣٧٧ .

(٥) الكندى : رسالة الجواهر الخمسة ، (جـ)٢ ، ص١٦ .

(٦) هنرى كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص٢٣٩ .

بناء على ما سبق يمكننا القول بأن الكندى قد ذهب إلى أن العالم مخلوق من عدم ، وكل ما يوجد من عدم لا بد لوجوده من علة مؤثرة فيه،فالأعلى يؤثر فيما دونه ، أما المعلول فلا يؤثر فى علته ، لأنها أرقى منه فى مرتبة الوجود ، وكل ما يقع فى الكون يرتبط بعضه ببعض ارتباط علة بمعلول ، بحيث نستطيع من معرفة العلل ، كالأجرام السماوية ، أن نعرف المعلول كالحوادث المستقبلة [1].

وهذا الاتجاه فى فلسفة الكندى يجعله معارضًا لمقومات الفكر اليونانى ، وموافقًا للعقيدة الإسلامية ، إذ إن الله بديع السموات والأرض ، وهذا الإبداع هو الخلق من العدم . أى إيجاد الشىء من لاشىء .

ويقول الكندى فى ذلك : " إن الفعل الحقيقي الأول هو تأييس الأيسات عن ليس ، وأن هذا الفعل هو خاصة لله تعالى الذى هو غاية كل علة ، فإن تأييس الأيسات عن ليس ، ليس لغيره . وهذا الفعل هو المخصوص باسم الإبداع " [2] .

معنى هذا أن الله قد خلق أو أبدع الموجودات عن ليس وهذا بين لأن الله تعالى لو كان أبدع الموجود من موجود لكان لا معنى للابداع ؛ لأن الموجود موجود قبل الإبداع ، وإنما يصح الإبداع فى الموجود إذا كان لا من موجود أعنى العدم [3] .

ويقرر الكندى هذا المعنى بصدد الآيات القرآنية حيث نجده يقول : " إن الله يوجد الشيء من لا شيء ، فالكافر مقر أنه كان بعد أن لم يكن ، وعظمه لم يكن هو معدوم ، فعظمه كان اضطرارًا بعد أن يكن ، فإعادتها وإحياؤها كذلك أيضًا ، فإنها موجودة حية بعد أن لم تكن حية فمن الممكن أيضًا أن تصير حية ... بعد إذ هى لا حية ... ثم بين أن كون الشيء من نقيضه موجود ، إذ قال الله تعالى : ﴿ الذى جعل لكم من الشجر الأخضر نارًا ، فإذا أنتم منه توقدون ﴾ [4] ، فجعل من لا نار نارًا أو من لا حار حارًا ، فإذن يكون الشيء من نقيضه اضطرارًا . فإن الحادث ، إن لم يكن يحدث من غير نقيضه ، وليس بين النقيضين واسطة ، أعني بالنقيض هو ولا هو . فالشيء إذًا يحدث من ذاته . فذاته إذًا ثابتة أبدًا لا أولية لها . " [5].

---

(١) محمد جلال شرف : الله والعالم والإنسان فى الفكر الإسلامى ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، ١٩٨٩م ، ص٧ ، وأيضًا ، دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ص١٨٣ .

(٢) الكندى : رسالة فى الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص بالمجاز ، ص١٨٢ ـ ١٨٣ ، وأيضًا ،

Walzer :Greek into Arabic , pp.187-188.

(٣) مسكويه : الفوز الأصغر ، تحقيق طاهر الجزائرى ، مطبعة السعادة ، مصر ، ١٣٢٥ هـ ، ص ٢٦ .

(٤) سورة يس آية ٨٠ .

(٥) الكندى : رسالة فى كمية كتب أرسطو طاليس وما يحتاج إليه فى تحصيل الفلسفة ، ص٣٧٤ .

معنى ذلك أن الشيء ممكن أن يكون من نقيضه . فلو كان الشيء يخرج من ذاته ، لا من نقيضه ، لكان الشيء ثابت الوجود أبديًا زليًا ، بلا أولية ، فيابس من يابس إلى ما لا نهاية ، ولكننا نجد النار موجودة بعد أن لم تكن ودائرة بعد أن كانت ، فلم يبق إلا أن النار من لا نار ، وكل كائن من غير ذاته كان ، أى من الله .

وأما أن فعله بلا زمان ، فهو معنى قوله تعالى : ﴿ إنما أمره إذا أراد شيئًا ، أن يقول له كن فيكون ﴾ (١) ، " ردًا على الكافرين الذين يحسبون أنه كلما كبر الشيء طالت مدة ايجاده وخلقه ، قياسًا على فعل البشر لمصنوعاتهم ، وليس الأمر متوجهًا إلى مأمور موجود ، بل على عادة استعمال العرب ، من وصف الشيء بما ليس له فى الطبع " (٢) .

ومن ثم أورد الكندى فى هذا المجال " جواب الرسول (ﷺ) على المشركين الذين سألوه ﴿ من يحيى العظام وهى رميم ﴾ (٣) فأوحى إليه الواحد الحق جل ثناؤه ﴿ قل يحييها الذى أنشأها أول مرة ، وهو بكل خلق عليم - إلى قوله : كن فيكون ﴾ (٤) فأى دليل فى العقول النيرة الصافية أبين و أوجز من أنه إذا كانت العظام ، بل إن لم تكن ، فمن الممكن إذا بطلت بعد أن كانت وصارت رميمًا ، أن تكون أيضًا . فإن جمع المتفرق أسهل من صنعه أيس ومن إبداعه ، فأما عند ربهم فواحد ، لا أشد ولا أضعف ، فإن القوة التي أبدعت قادرة أن تنشىء ما أنشرت " (٥) .

معنى هذا أن إعادة المادة الرميم أسهل من ايجاد الحى ، والواقع أننا لو رجعنا إلى المعتزلة نجدهم يقولون نفس ما قاله الكندى فى هذا الصدد من أن وجود هذا العالم المخلوق متوقف على علته ، ومدة وجوده متوقفة على إرادة علته (٦) ، فالإرادة الخالقة تستطيع أن تفنى العالم ، فيعود لا شيئًا ، كما أنها ابتدأته بعد أن لم يكن شيئا (٧) .

وهكذا يقول الكندى مثله فى ذلك مثل المعتزلة ، إن العالم ، وكل ما له من حركة وزمان مُبدع ، أى مخلوق مُحدث عن ليس .

ونلاحظ أن الكندى يستخدم فى معظم رسائله قول الإبداع فهى تساوى الخلق من لا شىء عند المعتزلة . معنى ذلك أن الله يجمع بين الخلق والإبداع . إذ إن الإبداع صفة تماثل الخلق ، إلا

---

(١) سورة يس آية ٨٢ .

(٢) الكندى : رسالة فى كمية كتب أرسطو طاليس وما يحتاج إليه فى تحصيل الفلسفة ، ص ٣٧٥ - ٣٧٦ .

(٣) سورة يس آية ٧٨ .

(٤) سورة يس آية ٧٩ - ٨٢ .

(٥) الكندى : رسالة فى كمية كتب أرسطو طاليس وما يحتاج إليه فى تحصيل الفلسفة ، ص ٣٧٤ .

(٦) Walzer : Greek into Arabic , P.192 .

(٧) John W.Yolton : Alocke Dictionary , black well. Oxford, 1993 , "God" p.80 .

أن الإبداع يكون أعم من الخلق ، كما أنه - أى الإبداع - يدل على التدبير والنظام فى العالم ، بفعل قدرة كاملة مبدعة تمسك نظام الكل .

ويقول الكندى فى ذلك : " الواحد الحق إذن هو الأول المبدع الممسك كل ما أبدع فلا يخلو شيء من إمساكه وقوته إلا عاد ودثر " (١) .

بوجه عام يمكننا القول : بأن الكندى ظل يتحرك على أرض دينية ، بعيدًا عن التأثر بالفكر اليونانى فى مسألة الصلة بين الله والعالم ، وهذا يعنى أنه لا ينطلق من موقف فلسفي ، بل من منطلق معتزلي كلامي .

إذ إننا نجده يؤكد فى وضوح تام - شأنه فى ذلك شأن المعتزلة - بأن العالم حادث من لاشيء ، أوجده الله بفعل خارق هو قوله " كن فيكون " ، بدون زمان ، ولا حركة ، ولا مادة ، فأوجد العالم ككل وكذلك الكواكب باقية بأشخاصها ، وبدون زمان ، وأوجد موجودات ما تحت فلك القمر باقية بأنواعها لا أفرادها ، وظهورها ووجودها أى الأفراد يكون بزمان وتتابع ومدة ، ووجود هذا العالم وبقاؤه ، ومدة هذا البقاء متوقفة كلها على الإرادة والقدرة الإلهية الفاعلة لذلك . وبهذا يكون الكندى من القائلين بنظرية الخلق المستمر مع قبول السببية أو العلية ورفض الذرية .

وأخيرًا يبقى لنا أن نقرر بالإجمال بأن إثبات حدوث العالم هو أحد الأسس التي يقوم عليها إثبات وجود الله .

نوضح ذلك بالقول بأننا إذا رجعنا إلى كتاب تهافت الفلاسفة وجدنا الغزالى يأخذ على الفلاسفة إقامتهم الأدلة على وجود الله ، وذلك رغم أنهم ذهبوا إلى القول بقدم العالم . وهذا يعتبره الغزالى تناقضًا ، إذ إن الفيلسوف الذى يقول بقدم العالم ، ليس من حقه أن يدلل على وجود الله .

بل إن الغزالى يرى أن آراء الفلاسفة الذين قالوا بقدم العالم تؤدي إلى مذهب الدهرية . فهو يذهب فى كتابه تهافت الفلاسفة إلى أن " الفلاسفة قد رأوا أن العالم قديم ، ثم أثبتوا له صانعًا مع ذلك . وهذا المذهب وإن كان متناقضًا " (٢) فهو يؤدي إلى " مذهب الدهرية طالما أنه لا علة للعالم عندهم ولا صانع لأجسامه ، بل هو كما هو عليه ، لم يزل قديمًا ، كذلك الأجسام بلا علة ، فما معنى قولهم : بأن هذه الأجسام وجودها بعلة وهي قديمة ؟ " (٣) .

فالغزالى يرى هنا أن من يقول بحدوث العالم هو الذى يكون من حقه أن يقيم أدلة على وجود الله . أما القائل بالقدم فإن تدليله على وجود الله يكون بلا معنى ولا أساس له ، نظرًا لأنه ارتضى لنفسه القول بالقدم .

---

(١) الكندى : رسالة إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى ، ص١٦٢ ، وأيضًا ،

Walzer : Greek into Arabic , P.188 .

(٢) الغزالى : تهافت الفلاسفة ، ص ١٤١ ، وأيضًا ، عاطف العراقى : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٨م ، ص ١٢٣ وما بعدها .

(٣) الغزالى : تهافت الفلاسفة ، ص ١٨٢ .

الفصل الثالث

الأدلة على وجود الله

عند المعتزلة والكندى

ويتضمن هذا الفصل العناصر والنقاط الآتية : -

أولا : تمهيد .

ثانيًا : أدلة وجود الله عند المعتزلة : -

١. دليل الحدوث .

٢. الدليل الغائى

ثالثًا : أدلة وجود الله عند الكندى ومدى استفادته من المعتزلة : -

١. دليل التضايف (الحدوث) .

٢. دليل الوحدة والكثرة .

٣. دليل المقارنة بين عمل النفس فى الجسم ، وعمل الله فى الكون .

٤. دليل الغائية والعناية الإلهية .

أولاً - تمهيد :-

لا شك أن قضية التدليل على وجود الله تعالى ، أى إقامة مجموعة من البراهين على وجوده ، تأتى فى مقدمة القضايا التى تتعلق بالإلهيات ، بل تعد أول وأبرز قضية فى هذا المجال ، إذ إن الفيلسوف أو المفكر بوجه عام يهتم حين يبحث فى مجال الإلهيات ، أولاً وقبل كل شيء ، بإقامة دليل أو أكثر على وجود الله تعالى ، ثم يهتم بعد ذلك ، بالبحث فى القضايا الأخرى التى تترتب على إقامة الأدلة أو البراهين على وجود الله تعالى [1]، معنى هذا أن قضية التدليل على وجود الله من القضايا الفلسفية التى حازت اهتمام كل من المعتزلة والكندى .

إذ توجد شواهد فى غاية البساطة وهى التركيب ، والتغير ، والحدوث ، والتناهي ، يتبين منها نقص العالم ، واحتياجه إلى موجود كامل يفسره . وهذا هو الأصل فى اشتغال العقل بالفحص فى وجود الله وماهيته [2] .

والحقيقة أننا لو نظرنا إلى القرآن الكريم نظرة متأنية لوجدنا أنه ينبه العقول إلى استخدام أنواع الاستدلال العقلى المختلفة ؛ لأن معرفة الله فى الدنيا لا تتم بالضرورة والمشاهدة، بل باكتساب عقلي ، أى بالنظر والتفكر [3] .

والدليل على ذلك أنّ العلم به لو كان ضروريًا لوجب ألاّ يختلف العقلاء فيه ، كما لم يختلفوا فى سائر الضروريات من سواد الليل وبياض النهار . ولكن من المعلوم أنهم مختلفون فيه ، فمنهم من أثبت وجوده ومنهم من نفاه ، كما أن الله لا يُعرف أيضًا بالمشاهدة . وإلا لشاهده الناس عيانًا . إذًا فالله لا يعرف بالضرورة ولا بالمشاهدة . من هنا وجب أن نعرفه بالنظر والاستدلال [4] .

ولهذا ذهب بعض علماء العقائد فى الإسلام إلى حد القول بأن الاستدلال العقلى من الأصول المقررة فى الإسلام ، وذلك لأن القرآن الكريم قد حث العقل على ضرورة التأمل فى الكون ، وملاحظة

---

(١) عاطف العراقى : أدلة وجود الله فى الفكر الفلسفي الإسلامي ، مقالة نشرت ضمن كتاب دراسات فلسفية لإبراهيم مدكور ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٩م ، ص٧١ ، وأيضًا ، الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل ، ص٢٩١ .

(٢) يوسف كرم : الطبيعة وما بعد الطبيعة ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ، ١٩٥٩م ، ص١٤٤ .

(٣) القاضي عبد الجبار : المختصر فى أصول الدين ، ضمن رسائل العدل والتوحيد ، تحقيق محمد عمارة ، (جـ)١ ، (ط)٢ ، دار الشروق ، القاهرة ، ١٩٨٧م ، ص١٩٩ ، وأيضًا القاضي عبد الله بن عمر البيضاوي : مطالع الأنظار على طوالع الأنوار ، مكتبة الجامعة المصرية ، القاهرة ، ١٣٠٥هـ ، ص٧٣ - ٧٤ .

(٤) عبد الرحمن بدوي : مذاهب الإسلاميين ، (جـ)١ ، (ط)٣ ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٨٣م ، ص٢٩٦ - ٢٩٧ .

آثار الخلق والإبداع والتدبير والإحكام فيه ، من أجل الوصول إلى وجود خالق مبدع أحكم صنع كل شيء وأتقنه وهو يوالي عنايته وتدبيره .

ولعلنا إذا رجعنا إلى الغزالي نجده يقول : " أول ما يستضاء به من الأنوار ويُسلك من طريق النظر والاعتبار ، ما أرشد إليه القرآن ، فليس بعد بيان الله سبحانه بيان " (١) . وهذا يعني أن القرآن قد جعل العقل هو الأساس في إثبات وجود الله ومعرفته (٢) .

وبضرورة العقل يُعلم وجود الباري سبحانه ، والضرورة هي ما لا يتطرق إليها الشك ، وهذه الضرورة مستقرة في نفوس العقلاء ، فقد استقر في نفوسهم أن الفعل لا بد له من فاعل ، وأن الفاعل ليس في وجوده شك ، وذلك في مثل قوله تعالى : ﴿ أفي الله شك فاطر السموات والأرض ﴾ (٣) ، معنى هذا أن الله تعالى أخبر بأن فاطر السموات والأرض ليس في وجوده شك ، فثبت بهذا أن الباري سبحانه يُعلم بضرورة العقل (٤) .

كما أن الدلائل التي تدل على إثبات وجود الله (٥) عز وجل غير محصاة ، ولا متناهية . لأنها بعدد أجزاء أعيان الموجودات من الحيوان والنبات وغير ذلك مما خفي من الأبصار ، فلا يوجد شيء وإن صغر جسمه إلا وفيه عدة دلائل تعبر عن ربوبيته تعالى ، وتصرح بألوهيته .

وهكذا ترى المعتزلة أن العقل هو أساس وجوب الإيمان بالله (٦) . وهذا لا يعني أن المعتزلة قد استغنت عن القرآن الكريم في إثباتها لوجود الله ، وإنما يعني أن الدلائل التي نبه إليها القرآن لا يتم إدراكها وفهمها إلا بالعقل وحده عن طريق نظره في هذه الدلائل وتدبره لها . ولما كان الأمر كذلك ، فإن النظر العقلي والتفكير في وجود الله تعالى ، يعد أول الواجبات على الإنسان عندهم .

بناءً على ذلك ذهبت المعتزلة إلى القول بأن كل كائن عاقل يمكنه أن يدرك حقيقة وجود الله بواسطة عقله ، وذلك يكفيه أن يفكر في المعلولات المختلفة وفي أسبابها المختلفة حتى يصل إلى وجود

---

(١) الغزالي : إحياء علوم الدين ، (جـ)١ ، كتاب قواعد العقائد ، دار إحياء الكتب المصرية ، القاهرة ، بدون تاريخ ، ص١٠٥ .

(٢) فخر الدين الرازي : مقدمة كتاب اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، مراجعة علي سامي النشار ، مكتبة النهضة المصرية ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٣٨م ، ص١ .

(٣) سورة إبراهيم : آية ١٠.

(٤) ابن تومرت : عقيدة ، الرسالة (٢) ، ضمن مجموعة الرسائل ، ص٤٧ ـ ٤٨ .

(٥) الله : هو المبدأ الأسمى للنظام في العالم ، للعقل في الإنسان ، للتطابق بين الفكر والأشياء ، إنه الواحد الذي ينطلق منه مبدأ الوحدانية . خليل أحمد خليل : معجم المصطلحات الفلسفية ، ص٢٣ ، مادة " الله " .

(٦) جولد تسيهر : العقيدة والشريعة في الإسلام ، ص٩٩ وأيضاً ، أبو المعين النسفي : بحر الكلام في علم التوحيد ، مكتبة الجامعة المصرية ، القاهرة ، ١٩٢٢م ، ص١٤ .

... نيا . وعلى المفكر أيضًا أن ينظر إلى النظام السائد في الكون ليرى فيه برهانًا جليًا واضحًا ... لا ... نظام له [1] .

أما الذي لا يدري لماذا خُلق ، ولا يدري ما الحكمة في وجوده على الأرض ، يعيش كالأعمى في الحياة الدنيا ، وتنتهي حياته وهو لا يعرف لماذا بدأت ؟ ويخرج من الدنيا وهو لا يدري لماذا دخل إليها ؟ [2] .

... ك في مثل قوله تعالى : ﴿ والذين كفروا يتمتعون ويأكلون كما تأكل الأنعام والنار مثوى لهم ﴾ [3] .

ثانياً ـ أدلة وجود الله عند المعتزلة : ـ

نكاد نقول إن المعتزلة قد بذلت جهدًا كبيرًا ، ليس في مجال الاستدلال على وجود الله تعالى بأكثر من دليل ، ولكن في مجال الإلهيات بصفة عامة شاملة ، كموضوع الوحدانية ، والعلاقة بين الذات والصفات ، إلى غير ذلك من موضوعات تعد داخلة في مجال الإلهيات . وإذا أردنا الاقتصار على مجال الاستدلال على وجود الله تعالى ، قلنا : إنهم يستدلون على وجوده تعالى بأكثر من دليل .

فبعد أن أثبتت المعتزلة حدوث العالم ، وكيفية هذا الحدوث اتجهوا إلى إثبات محدث العالم ، وخالقه وهو الله تعالى . فلا تشك المعتزلة أبدًا في وجوده تعالى ، ولكن جل همها كان البحث في ماهيته وعلاقته بهذا العالم المخلوق .

وتعد مشكلة إثبات وجود الله من أهم المشكلات الدينية التي شغلت المعتزلة أكثر مما شغلت غيرهم ، فهم المدافعون عن الإسلام ضد من أنكر الخلق والخالق ، وقدموا في هذا السبيل دليلين أساسيين على وجود الله تعالى ـ هما دليل الحدوث ، ودليل الغائية والعناية الإلهية ـ ومهدوا بهما للكندي سبيل البرهنة على وجود الله . فلا جدال في أن معظم رسائل الكندي لا تخلو من أفكار تشبه ما عند المعتزلة بحسب طريقتهم في التعبير ، بمعنى أن رأي الكندي لا يخرج عن التعبير عن رأي المعتزلة . وهذا إن دل على شيء فإنه يدل على أن دراسات الكندي الفلسفية لمشكلات الألوهية تعد استمرارًا لمواقفه الكلامي الاعتزالي .

١ـ دليل الحدوث : ـ

تعتمد المعتزلة على النتيجة القائلة أن كل حادث له محدث ، لإثبات أن العالم حادث وله محدِث [4] .

---

(١) ألبير نصري نادر : فلسفة المعتزلة ، (جـ) ١ ، ص١١٩ .

(٢) عبد المجيد عزيز الزنداني : التوحيد ، (ط)٣ ، مكتبة التراث الإسلامي ، القاهرة ، ١٩٩١م ، ص١٧ .

(٣) سورة محمد آية ١٢ .

(٤) القاضي عبد الجبار : المحيط بالتكليف ، جمع الحسن بن متويه ، تحقيق عمر السيد عزمي ، مراجعة أحمد فؤاد الأهواني ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ، ١٩٦٥م ، ص٦٨ ، أبو رشيد النيسابوري : التوحيد وديوان الأصول ، تحقيق ... عبد الهادي أبو ريدة ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٥م ، ص٥٣ ، ... الحسن بن متويه : التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض ، ص٩٣ .

والعالم حادث بدليل أنه لا يخلو من الحوادث . وكل ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث . ولا بد لحدوث هذا الحادث من مسبب وموجد (١) ، كما تشهد به بديهة العقل :

ولهذا ذهب المعتزلة إلى أن أفعالنا محدثه ومحتاجة إلى الفاعل لحدوثها (٢) ، فالحوادث كلها لابد لها من أسباب متقدمة عليها ، وكل واحد من هذه الأسباب حادثة أيضًا ، فلابد لها من أسباب أخرَ ، ولا تزال تلك الأسباب مرتقية حتى تنتهي إلى مسبب الأسباب ، وموجدها وخالقها (٣) .

وهذا يعنى ان العالم بجميع أجزائه وجواهره وأعراضه حادث بالضرورة ، فكل ما فى العالم إما زائل بالمشاهدة أو ملازم للزائل ، ولا يلازم الزائل إلا قابل الزوال وهو الحادث (٤) ، الذى يحتاج إلى محدث ، وذلك بمقتضى ضرورة عقلية - لا شك فيها - حاكمة بأن حدوث شيء من نفسه محال .

من هنا وفى سبيل الوصول إلى وجود الله تعالى عن طريق دليل الحدوث تقيم المعتزلة قياسًا للغائب على الشاهد ، لإثبات أن كل فعل لابد له من فاعل (٥) ، وهذه تعد عندهم معرفة ضرورية أولية ، حيث إنه من الثابت أن كل فعل له فاعل ، وكل حادث له محدث .

ويذهب القاضي عبد الجبار إلى أن إرجاع حدوث الأجسام إلى محدث مأخوذ من التشبه بالأفعال الإنسانية ، حيث إن تصرفاتنا فى الشاهد محتاجة إلينا ومتعلقة بنا ، وإنما احتاجت إلينا لحدوثها ، وكل ما شاركها فى الحدوث وجب أن يشاركها فى الاحتياج إلى محدث وفاعل ، والأجسام قد شاركتها فى الحدوث ، فيجب احتياجها إلى محدث فاعل (٦) .

معنى هذا : أن استدلالنا بأفعالنا على وجود أنفسنا واستخدام هذا فى إثبات وجود الله ، ذلك أن إثبات المحدث فى الغائب لا يكون إلا بعد إثباته فى الشاهد ، ولما كانت أفعاله تعالى تدل عليه ، لأنه لا يُرى ولا يدرك بشيء من الحواس ، فطريق العلم به يكون بأفعاله .

---

(١) ابن الجوزى البغدادي : تلبيس إبليس ، إدارة الطباعة المنيرية ، مطبعة النهضة بمصر ، القاهرة ، ١٩٢٨م ، ص٤٢ ، وأيضا عبد الفتاح أحمد فؤاد : الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية ، جـ ١ ، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع ، الإسكندرية ، ١٩٩٧م ، ص٢٥٠ .

(٢) الإيجي : المواقف ، تحقيق السيد الشريف الجرجانى مع حاشيتين لعبد الحكيم السيالكوتي وحسن شاه الفناري ، (جـ)٨ ، (ط)١ ، الموقف الخامس فى الإلهيات ، مطبعة السعادة بمصر ، القاهرة ، ١٩٠٧م ، ص٣ .

(٣) ابن خلدون : المقدمة ، (جـ)٣ ، ص١٠٦٩ .

(٤) محمد عبده : رسالة الواردات فى نظريات المتكلمين والصوفية ، (ط)٢ ، مطبعة المنار ، مصر ، ١٩٢٥م ، ص٢٤ .

(٥) الفاعل هو كل ما يؤثر أو يفعل شيئا ، حيث إن فعل شيء من غير فاعل محال . جميل صليبا : المعجم الفلسفي ، (جـ)٢ ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، ١٩٨٢م ، مادة الفاعل ، ص١٣٥ .

(٦) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص١١٨ ، وأيضا ، النيسابوري : فى التوحيد ، ص٥٣ .

ولعلنا إذا رجعنا إلى الجاحظ نجده يقول : " القياس يوجد والشواهد تشهد بأن للأشياء خالقًا حكيمًا قادرًا فما يمنعه أن يدبر خلقه ؟! فإنه لا يصح في القياس أن يهمل الصانع صنعته إلا لإحدى خلال ثلاث : - إما عجز ، وإما جهل وإما شر ، وكل هذا محال في صفة الخالق القديم تعالى " (١) ، فوجود الأفعال ، مثل خلق العالم دليل على وجود خالق لها . وبالرجوع إلى الباقلاني في معرض بحثه عن موضوع إثبات وجود الله نجده يقول : " لابد لهذا العالم المحدَث المصور من محدِث مصور . والدليل على ذلك أن الكتابة لابد لها من كاتب ، ولابد للصورة من مصور ، وللبناء من بانٍ ، وأنا لا نشك في جهل من أخبرنا بكتابة حصلت لا من كاتب ، وصياغة لا من صائغ ، فوجب أن تكون صُوَر العالم ، وحركات الفلك متعلقة بصانع صنعها ، إذ كانت ألطف وأعجب صنعًا من سائر ما يتعذر وجوده لا من صانع من الحركات والتصويرات " (٢) . معنى ذلك أن الحوادث كلها لابد لها من محدِث .

وهذه المقدمة القائلة باحتياج المفعول إلى فاعل أواحتياج المحدَث إلى مؤثر ، مقدمة ضرورية تعرف من بداهة العقل .

فلا يمكن تصور وجود صناعة بدون صانع ، فكانت نقطة البداية هي التأمل في العالم ونظامه باعتبار أنه فعل للخالق .

وعلى هذا فقد اتفقت المعتزلة على أن هناك صلة بين القول بحدوث العالم ووجود الخالق ، بمعنى أن العالم إذا كان حادثا فلابد له من محدِث ، حيث إن حدوث شيء من غير إحداث محدِث مستحيل ، وقد وافقهم الكندي في أن القول بحدوث العالم يؤدي إلى القول بوجود محدِث للعالم . وهذا يدلنا على مدى تأثر الكندي بالمعتزلة في إثباته لأدلة وجود الله .

فبعد أن أثبتت المعتزلة أن العالم حادث ، وأن كل حادث له محدِث ، يثبتون بعد ذلك أن هذا المحدِث هو الله تعالى ، وهذه قضية استدلالية . ولكي يثبتوا وجوده تعالى محدثًا للعالم ، يثبتون أن هذه الحوادث لا تكون حادثة بنفسها ولا قديمة ، وإنما تكون محدثة لفاعل خارج عنها ؛ لأن القادر منا لا يمكنه أن يفعل الأجسام البتة ، فلابد من أن يكون فاعلها مخالفًا لنا (٣) لأنه لو كان مثلنا لصح منا فعل الجسم كما صح منه فعل الجسم ، فإذا لم يصح منا علمنا أنه يجب أن يكون فاعلاً مخالفًا لنا .

كما لا يجوز أن نقول بأن الجسم قد أحدث نفسه ، إذ لو كان محدثًا لنفسه لوجب أن يكون قادرًا

---

(١) الجاحظ : الدلائل والاعتبار على الخلق والتدبير ، (ط)١ ، مكتبة المدرسة العثمانية ، حلب ، ١٩٢٨م ، ص٧٣.

(٢) الباقلاني : التمهيد ، ص٤٤ - ٤٥ ، الإنصاف ، ص٢٧ ، أبو زيد البلخي : البدء والتاريخ ، (جـ)١ ، باريس ، ١٨٩٩م ، ص٥٨ ، وأيضًا : نوران الجزيري : قراءة في علم الكلام ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٩٢ ، ص ٤٤.

(٣) القاضي عبد الجبار : المختصر في أصول الدين ، (جـ)١ ، ص١٠٨ .

قبل إحداثه ، ولو كان كذلك لوجب أن يكون قادرًا في حالة العدم ، والقادر لا يجوز أن يكون قادرًا وهو معدوم (١) . فثبت بهذا أن الجسم لا يجوز أن يكون محدثًا لنفسه ، ووجب أن يكون محدثه قديمًا .

والدليل على ذلك ، أن فاعل المحدثات لو كان مُحدثًا لاحتاج إلى مُحدِث ، لأن غيره من الحوادث إنما احتاج إلى محدث من حيث كان مُحدثاً (٢) وهكذا إلى ما لا نهاية . وذلك محال . لأن المحدث قائم بنفسه ، لا يفتقر إلى محل (٣) ، فلولا المحدِث لما وجد المحدَث ، ويقول الغزالى فى ذلك : " وجود القدم لا يتوقف على وجود الحدوث ، بل وجود الحدوث موقوف على وجود القدم ، ووجود المحدَث فقير إلى وجود القديم " (٤) ، معنى هذا أن القديم متقدم على كل حادث ، وما من حادث إلا وقبله حادث ، فضلاً عن قديم .

فإذا علم نفي التشبيه بين القديم والحادث ، علم وجود القديم سبحانه . إذ كل من وجبت له البداية والنهاية والتحديد وجب له التغير والحدوث والافتقار إلى القديم ، والقديم ليس له بداية ، إذ كل من وجبت له البداية له قبل ، وكل من له قبل له بعد ، وكل من له بعد له حد ، وكل من له حد حادث ، وكل حادث مفتقر إلى القديم ، والقديم هو الأول من غير بداية ، والآخر من غير نهاية ، موجود من غير تشبيه (٥) ، ونتيجة لذلك نجد المعتزلة قد برهنت على حدوث العالم ، وعلى وجود محدث أول له .

والواقع أننا لو رجعنا إلى العلاف نجده يقول : " إنى لا أقول بحركات لا تتناهى أولاً ، أعني لا تتناهى من طرفها الأول ، وبمعنى آخر : أنى أنكر الحركة التى لا بداية لها . فإذن لكل حركة محرك تتحرك بواسطته وهكذا ، لا يمكننا التسلسل فى مجموعة العلل . إذًا ، هناك محرك أول لا يتحرك بآخر ، وهو السبب الأول لكل حركة ، وهذا المحرك الأول هو الله " (٦) .

كما نجد النظام يتابع العلاف فى قوله:" إن جميع الحركات متناهية ومحدثة ، وكل محدث يحدث عن علة ، ولا يمكننا التسلسل فى مجموعة العلل . إذاً ، هناك علة أولى غير محدثة وهى الله " (٧) .

---

(١) النيسابوري : التوحيد وديوان الأصول ، ص٥٧ .

(٢) الباقلاني : التمهيد ، ص٤٦ .

(٣) عبد القاهر البغدادي : أصول الدين ، بقلم فوقية حسين محمود ، مجلة تراث الإنسانية ، العدد (٣) . المجلد (٦) ، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٨م ، ص٢٩٩ .

(٤) الغزالى : رسالة التجريد فى كلمة التوحيد ، مكتبة الجامعة المصرية ، القاهرة ، بدون تاريخ ، ص٦٣ ـ ٦٤ .

(٥) ابن تومرت : عقيدة ، ص٥١ ـ ٥٢ .

(٦) ألبير نصري نادر : فلسفة المعتزلة ، (جـ)١ ، ص١١٩ ـ ١٢٠ .

(٧) القاضي عبد الجبار : فرق وطبقات المعتزلة ، (جـ)٢ ، ص١٦٧ ، وأيضًا المنية والأمل ، (جـ)٢ ، ص ١٣٥ .

وهناك براهين أخرى ترتكز على نظريات فلسفية يقدمها بعض المعتزلة ، فمثلا يستنتج الإسكافي وجود الله من وجود الأشياء ، ويقول : " إن الأشياء تبدأ من بدايتها لأنه إن لم يكن لها بداية فلا يمكن أن يوجد شيء . فوجود الأشياء يدل على أن لها بداية ، والبداية حركة ، إذ إنها المرور من حالة العدم إلى حالة الوجود ، وهذه الحركة يلزمها محرك والتسلسل يمتنع هنا ، إذًا ، يوجد محرك أول حرّك الأشياء من العدم إلى الوجود " (١) .

هذا البرهان يتعلق بماهية العالم ، وبمروره من حالة العدم إلى حالة الوجود ، كل ذلك يتطلب وجود علة خارجية متميزة عن العالم وهي الله .

كما نرى هشام الفوطي يرتكز على الفرق الموجود بين الجوهر والعرض لإثبات وجود الله تعالى .

فكان يقول : " إن الأعراض لا تدل على كونه تعالى خالقاً ولا تصلح الأعراض دلالات ، بل الأجسام تدل على كونه خالقا " (٢) .

فبحدوث الأعراض يصح حدوث الأجسام ، وبحدوث الأجسام يصح وجود الباري سبحانه ، لأن الأجسام ثابتة بالضرورة وليس الأعراض كذلك .

ويحكي الخياط في كتابه الانتصار أن الفوطي كان يقول : " إن الأجسام بألوانها ، وطعومها ، وتأليفها وافتراقها ، وحرها وبردها ، ويبسها ولينها ، دلائل على الله أنه خلقها ودبرها " (٣) .

من هذا يمكننا القول بأن دليل حدوث الأجسام واحتياجها إلى محدث ، كان دليلاً عامًا على وجود الله عند المعتزلة ، إلا أن النظام قد سلك في استدلاله على وجود الله مسلكًا لم يسلكه قبله أحد من متكلمي المسلمين ، لأنه استدلال فلسفي صرف ، فيه التغلغل إلى ما وراء هذه المظاهر من المقارنة بين المتضادات ، وكيف أن ذلك العالم الممتلئ بالمتضادات من الحار والبارد ، والمضيء والمظلم ، والمادي والمعنوي ، والمتحرك والساكن وهكذا ، اجتمع وألف وحدة منتظمة تسير تبعًا لقانون واحد ، ولغاية واحدة وهذا كله مع تنافر طباع أجزائه ، واختلاف خواصها ، وتضاد وظائفها التي يقوم بها كل جزء منفردًا عن الجزء الآخر . ولما نظر النظام ورأى كل هذا حكم بأن ذلك لا يكون إلا إذا كان هناك قاهر قهر تلك الأشياء المتضادة وجمع بينها ، وجعلها في نظام تام لتؤدي غاية سامية (٤) .

---

(١) ألبير نصري نادر : فلسفة المعتزلة ، (جـ)١ ، ص١٦١ .

(٢) عبد القاهر البغدادي : الفرق بين الفرق ، تحقيق محمد بدر ، مطبعة المعارف بمصر ، القاهرة ، ١٩١٠م ، ص١٤٨ .

(٣) الخياط : الانتصار ، ص٥٩ .

(٤) علي مصطفى الغرابي : تاريخ الفرق الإسلامية ونشأة علم الكلام عند المسلمين ، (ط)١ ، مطبعة السعادة ، المكتبة الحسينية ، القاهرة ، ١٩٤٨م ، ص٢١٢ .

ويقول النظام فى ذلك : " وجدت الحر والبرد ، مع ما هُما عليه من التضاد والتنافر ، مجتمعين فى جسد واحد ، فعلمت أنهما لم يجتمعا بأنفسهما ، إذ كان شأنهما التضاد ، وأنّ الذى جمعهما هو الذى اخترعهما مجتمعين ، وقهرهما على خلاف ما فى جوهرهما . فجعل اجتماعهما مع تضادهما يدل على أن الذى جمعهما مخترع لهما " (١) .

كما يقول النظام : " إذا جمع الإنسان بين أنواع من المتضادات كالنار ، والماء ، والهواء ، والتراب ، فذلك دليل أيضًا على حدثها غير أن محدثها ليس هو الإنسان الذى جمعهما ، لأن الإنسان يجرى عليه من القهر ما يجرى عليهما . فمخترع هذه الأشياء ، ومخترع الإنسان هو الله تعالى الذى لا يشبهه شيء " (٢) .

من هذا كله نرى النظام قد استخدم هذا الدليل فى الرد على المنانية فى زعمهم " أن النور والظلمة مختلفان متضادان فى أنفسهما وأعمالهما ، وأن جهات حركاتهما مختلفة . وقال لهم النظام : إذا كان على ما وصفتم ، فكيف امتزجا وتداخلا واجتمعا من تلقاء أنفسهما ، وليس فوقهما قاهر قهرهما ، ولا جامع جمعهما ومنعهما من أعمالهما ، والنظام بهذا يزعم : أن للأشياء خالقًا خلقها ومدبرًا دبرها ، فقهرها على ما أراد ودبرها على ما أحب وجمع منها ما أراد جمعه ، وفرق منها ما أراد تفريقه " (٣) .

معنى ذلك : أن الله إذا كان قادرًا على قهر الحر والبرد ، فهو قادر أيضًا على قهر النور والظلمة ، لأنهما لو تركا وشأنهما لما انتهيا إلى اتفاق لأنهما ضدان . فلابد من افتراض فوقهما قاهرًا أو جامعًا يجمعهما فهو الله سبحانه، الذى أحدثهما وأحدث غيرهما من المتضادات الكثيرة التى جمع بينها فى هذا العالم حتى انتظم واكتمل شكله .

بوجه عام يمكننا القول بأن كل ما فى الوجود مفتقر إلى الله فى إيجاده ، محتاج إليه تعالى ، فلا يمكن لأحد أن يدعى وجود حادث بدون محدث أحدثه ، كما لا يمكنه أن يقول إنه هو الذى أحدث نفسه .

ويتبين هذا فى مثل قوله تعالى:﴿ أم خُلقوا من غير شيء أم هم الخالقون ﴾ (٤) . فنجد فى هذه الآية تساؤلين : ـ التساؤل الأول وهو : هل خلقوا من غير خالق ؟ وهذا ممتنع بما يقتضيه العقل ، إذ إن لكل معلول علة ، ومن ناحية أخرى نجد التساؤل الثانى وهو هل هم خلقوا أنفسهم ؟ وهذا أشد امتناعًا .

---

(١) الخياط : الانتصار ، ص٤٥ .

(٢) نفس المصدر السابق ، ص٤٦ ـ ٤٧ .

(٣) نفس المصدر السابق ، ص٣١ ـ ٣٢ .

(٤) سورة الطور : آية ٣٥ .

من هنا ذهبت المعتزلة إلى أن وجود الله أوضح من أن يبرهن عليه ، وأن العلم بحدوث العالم هو أحد أبواب العلم بالتوحيد ، وهو الطريق المؤدي إلى معرفة الله تعالى . وقد وافقهم الكندى فى ذلك ، حيث ذهب إلى أن العالم نفسه هو الدليل على وجود الله .

ويرجع ذلك فيما سنرى إلى مدى تأثر الكندى بالمعتزلة فى إثبات أدلته على وجود الله .

٢- الدليل الغائى : -

نود أن نشير فى البداية إلى عدة تساؤلات لابد من توضيحها لأنها تتعرض لأمور أساسية وهى : - من كوّن هذا العالم ؟ ومن سن له النواميس التى يجرى عليها ؟ ومن يستطيع أن يدرك عظمته ؟ ومن يستطيع أن يعلم قصده من خلقه ؟ فنحن أعجز من أن ندرك ما فى أرضنا من الكائنات ، بل مافي أجسامنا من الأعضاء ، والعالم بكل ما فيه من موجودات عظيم فلابد من أن يكون الخالق أعظم [١] ، لأنه مصدر وجود العالم ونظامه وغايته .

فأول ما يلفت نظر العاقل ، عندما يتأمل فى العالم ، هو هذا النظام السائد فيه . والنظام لا يحصل اتفاقا . فالأفعال المحكمة - على حد قول المعتزلة - دالة على علم مخترعها ، والعقل يدرك هذا النظام عندما يشاهد الصلات الطبيعية المحكمة بين الأعراض وجواهرها ، ويلمس حينئذ أن لها مدبرًا دبرها [٢] .

فمثلا : - إذا رأينا السيارة تتحرك بإتقان وكذلك الطائرة ، شهد ذلك بوجود السائق . وإذا رأينا السير المنظم للشمس والقمر والنجوم والكواكب والليل والنهار ، وخلق المخلوقات بإحكام وإتقان [٣] شهد ذلك بوجود الله . فلو أن الخالق غير موجود ، لكانت المخلوقات جميعًا معدومة [٤] .

وهكذا ضرب المعتزلة الكثير من الأمثلة التى تبين لنا كيف يرتبط كل موجود بالموجود الآخر ، وكيف يرتبط كل موجود فى العالم السفلى بموجودات العالم العلوي . فالعالم إذًا لم يوجد عبثا أو مصادفة ، بل إن الله تعالى قد خلق العالم على أحسن صورة وأبدع الموجودات ورتب العلاقات بين كل موجود وآخر ، ويتجلى ذلك فى البحار والأنهار والنجوم والكواكب والشمس والقمر [٥] .

ولا يخفى علينا أن الكندى الذى اعتمد على فكرة الغائية ، كدليل لإثبات وجود الله ، قد استفاد من المعتزلة فى بيان أن العالم كله سماءه وأرضه ، تسوده الغائية والعناية الإلهية .

---

(١) يعقوب صروف : عظمة الكون ، مجلة المقتطف ، (جـ)١ ، المجلد ٧٢ ، القاهرة ، ١٩٢٨م ، ص١ .

(٢) ألبير نصري نادر : فلسفة المعتزلة ، (جـ)١ ، ص١٢٣ .

(٣) الإتقان : يعني الإحكام للأشياء ، فهذا يدل على أن الله عالم بصدور الأفعال المتقنة الواقعة على أحسن ترتيب ونظام وإحكام ، وذلك لأن الفعل المتسق المنتظم لا يكون إلا من عالم حكيم به . سميرة فرحات : معجم الباقلاني ، مادة الإتقان ، ص٤٩ .

(٤) عبد المجيد الزنداني : التوحيد ، ص ٢٥ .

(٥) عاطف العراقي : الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل ، ص٣١٩ - ٣٢٠ .

ولا مفر أمام من يؤمن بهذه العناية إلا أن يقرر أن سبحانه وتعالى حكيم . والحكيم - فيما تقول المعتزلة - لا يفعل فعلاً إلا لحكمة وغرض ، والفعل من غير غرض سفه وعبث (١) .

فالإنسان دائمًا يصنع الأشياء لغايات معينة ، فمثلاً يصنع القلم للكتابة ، ويصنع العربة للانتقال بها ، والمنزل للسكن ، وهكذا . معنى هذا أن النظام الموجود فى العالم ليس واقعًا بالصدفة بل هو من آثار عنايته تعالى بالعالم (٢) ، فالعالم بما فيه يجرى على نظام واحد ، وكل شيء فيه يسير طبقًا لغاية محددة .

إلى هنا نصل إلى الإقرار بوجود الله الخالق الحكيم لوجودنا ، ولكل الأشياء (٣) . فكل ما نشاهده ونراه فى العالم يدل على وجود الله وعلى تأثيره فى العالم ، وتوجيهه نحو غايات معينة .

وهكذا تريد منا المعتزلة أن نتأمل النظام الكلي لهذا العالم تأملاً ، فيه من روح التفلسف بمقدار ما فيه من روح النظرة الفنية بحيث يبدو لنا العالم كله كائنًا واحدًا منسجم التركيب يسري فيه تيار الحياة .

وبهذا ، تعتقد المعتزلة أن هذا الدليل الغائي لا يختلف عن الأدلة المذكورة فى القرآن ، التى تدعو إلى النظر فى العالم ، صنعه ونظامه للاستدلال على الخالق ، وأن هذا الدليل القرآني كثيرًا ما يلفت أنظار الناس إلى التأمل فى ملكوت السموات والأرض فيما يجرى فيهما من إتقان وإحكام لكي يهتدوا بذلك إلى وجود مبدع لهذا العالم .

والواقع أننا لو رجعنا إلى الكندى ، لوجدنا تفكيره مرتبطًا بالاتجاه الفكري الإسلامي الذى يستند إلى الكثير من الآيات القرآنية التى تثبت وجود العناية الإلهية والغائية فى العالم .

ومن هذه الآيات قوله تعالى :﴿ ألم نجعل الأرض مهادًا والجبال أوتادًا .. وجعلنا نومكم سباتًا ، وجعلنا الليل لباسًا ، وجعلنا النهار معاشًا .. وجنات ألفافًا ﴾ (٤) ، وقوله تعالى : ﴿ تبارك الذى جعل فى السماء بروجًا ، وجعل فيها سراجًا وقمرًا منيرًا ﴾ (٥) وقوله تعالى : ﴿ فلينظر الإنسان مم خلق . خلق من ماء دافق ﴾ (٦) ، وقوله تعالى : ﴿ أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت ﴾ (٧) ، وقوله تعالى : ﴿ سنريهم آياتنا فى

---

(١) هانم إبراهيم يوسف : أصل العدل عند المعتزلة ، تصدير عاطف العراقى ، (ط)١ ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، ١٩٩٣م ، ص١٥١ .

(٢) نيران الجزيري : قراءة فى علم الكلام ، ص٣١٦ .

(٣) J.W.Yolton : Alocke dictionary . " God ", P.79 .

(٤) سورة النبأ ، (الآيات من ٦ ـ ١٦) ، وأيضًا ، ناصر الدين البيضاوي : أنوار التنزيل وأسرار التأويل ، (جـ)٢ ، المطبعة الميمنية ، مصر ، ١٣٢٠هـ ، ص٣٥٥ .

(٥) سورة الفرقان ، (آية ٦١) .

(٦) سورة الطارق ، (آية ٥ ـ ٦) .

(٧) سورة الغاشية ، آية ١٧ ، وأيضًا القاضي عبد الجبار : تنزيه القرآن عن المطاعن ، (ط)١ ، المكتبة الأزهرية ، المطبعة الجمالية ، مصر ، ١٣٢٩هـ ، ص٣٧٠ .

... رسى أنفسهم ﴾ (١) ، وغيرها من الآيات التي تحث على النظر في أدلة وجود الله تعالى ونعمه ، ... هناك آيات تدعو إلى النظر في العالم ونظامه وإتقانه ، وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿ صنع الله الذي أتقن كل شيء ﴾ (٢) . فتدل هذه الآية على النظام الدقيق الموجود في العالم مما يؤدي إلى القول بوجود قوة ... في العالم ، هذه القوة هي الله (٣) .

ولعلنا إذا رجعنا إلى ابن قيم الجوزية نجده يقول : " إن صلاح السموات والأرض واستقامتها ... م أمر المخلوقات على أتم نظام من أظهر الأدلة على وجود الله " (٤) .

وقد أشار القرآن إلى ذلك في مواضع كثيرة نذكر منها على سبيل المثال قوله تعالى : ﴿ وفي ... رض آيات للموقنين ، وفي أنفسكم أفلا تبصرون ﴾ (٥) ، وقوله تعالى : ﴿ وهو الذي مد الأرض وجعل فيها رواسي وأنهارًا - إلى قوله - إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون وفي الأرض قطع متجاورات وجنات من أعناب وزرع - إلى قوله - إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون ﴾ (٦) . معنى هذا أن الله عز وجل فرض على عباده النظر في آياته ، والاستدلال عليه بآثار قدرته ، وشواهد ربوبيته ، في عالمنا هذا الواضح بالحواس ، والذي يتواجد بقدرته تعالى (٧) .

وهكذا فقد استدل كل من المعتزلة والكندي إلى الآيات القرآنية ، حيث نجدهما قد استفادا من المنهج القرآني بالنظر في العالم سواء من جهة وجوده ، ونظامه المحكم ، أو من جهة غايته التي خلق من أجلها .

وجدير بالذكر أن نرى هذا الدليل - الدليل الغائي - متممًا للدليل الأول - دليل الحدوث - وذلك لأن حدوث العالم يؤدي إلى القول بوجود الله الواحد المتعالي ، الخالق لكل شيء الذي لا يوجد شيء إلا بأمره ، ولا يدوم إلا بحفظه (٨) ، وهذا يدلنا على مدى اتساق قول المعتزلة ، وعلى مدى أصالتهم في مناقشة الأدلة على وجود الله .

---

(١) سورة فصلت ، آية ٥٣ .

(٢) سورة النمل ، آية ٨٨ .

(٣) محمد زاهد الكوثري : مقالات الكوثري ، (ط)١ ، مطبعة الأنوار ، القاهرة ، ١٣٧٢ هـ ، ص٣٦٣ .

(٤) ابن قيم الجوزية : الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي ، (ط)٣ ، مطبعة أمين عبد الرحمن بمصر ، القاهرة ، ١٩٢٨م ، ص٢٧٥ .

(٥) سورة الذاريات ، آية (٢٠ - ٢١) .

(٦) سورة الرعد ، آية (٣ - ٤) ، وأيضا : أبو عبد الله الإسكافي : درة التنزيل وغرة التأويل ، (ط)١ ، مطبعة السعادة بمصر ، القاهرة ، ١٩٠٨م ، ص٢٠٤-٢٠٥ .

(٧) D.B.Macdonald : Development of muslim theology , jurisprudence and constitutional theory , charles scribner's sons. New York , 1903, P.234 .

(٨) ناصر الدين البيضاوي : منهاج الوصول إلى علم الأصول ، مطبعة كردستان العلمية ، جمالية مصر ، القاهرة ، ١٣٢٦هـ ، ص ٥ ، ... صليبا : المعجم الفلسفي (ج)١ ، مادة الله ، ص١٢٨ .

ولنعرض الآن لأدلة وجود الله عند الكندى ومدى استفادته من المعتزلة . فلا ننكر أن المعتزلة قد مهدت للكندى سبيل البرهنة على وجود الله .

ثالثًا - أدلة وجود الله عند الكندى ومدى استفادته من المعتزلة : -

تعد أفكار الكندى فى هذا المبحث الخاص بإقامة أكثر من دليل على وجود الله ، تطويرًا لأفكار المعتزلة ؛ إذ نجده قد ساق - كفيلسوف إسلامى معتزلى - عدة أدلة لإثبات وجود الله تعالى ، وهذه الأدلة تعتمد على مذهب العلية أو السببية . فكل شىء لكي يكون موجودًا يجب أن يكون له موجد ، وبناءً على ذلك فهناك سبب أول أو علة أولى هى الله .

١- دليل التضايف (الحدوث) : -

فى الواقع نجد الكندى من الفلاسفة الذين ربطوا بين القول بحدوث العالم وبين القول بوجود الله ، حيث يرى أن التسليم بحدوث العالم يؤدي لا محالة إلى التسليم بوجود الله ، والعكس صحيح أيضًا ، أى أن التسليم بوجود علة خالقة للكون ؛ يؤدي إلى التسليم بحدوث العالم .

من هنا فإن البحث فى حدوث العالم عند الكندى - شأنه فى ذلك شأن المعتزلة - يرتبط تمامًا بالتدليل على وجود الله . أى أن العالم عندهم إذا كان حادثًا ، فإن هذا الحادث لابد له من علة أولى أحدثته وأظهرته فى الوجود [١] .

ولعلنا إذا رجعنا إلى الكندى فى رسالته فى حدود الأشياء ورسومها ، نجده يقول : " إن العلة الأولى [٢] مُبدعة ، فاعلة ، متممة الكل ، غير مُتحركة " [٣] .

وهكذا ، فلا يمكن أن يخرج العالم إلى الوجود بنفسه ، إذ لابد له من فاعل لكي يخرجه إلى الوجود . لذلك فلا يمكن أن يدرك هذا الفاعل بشىء من الحواس ، لأنه لو أدرك بشىء من الحواس ، لكان جسمًا من الأجسام ، ولو كان جسمًا من الأجسام لكان من جملة العالم ، وكان حادثًا واحتاج إلى محدث ، ولو كان ذلك المحدث الثانى أيضًا جسمًا لاحتاج إلى محدث ثالث ، والثالث إلى رابع ، ويتسلسل ذلك إلى غير نهاية (وهذا باطل) [٤] .

إذن فلابد للموجودات من موجد ليس بجسم ، لأننا نرى كل موجود منها يتوقف على غيره ،

---

(١) عاطف العراقى : مذاهب فلاسفة المشرق ، ص٧٢ .

(٢) يقصد الكندى بالعلة الأولى ، الله .

(٣) الكندى : رسالة فى حدود الأشياء ورسومها ، ص١٦٥ ، وأيضًا عبد الأمير الأعسم : المصطلح الفلسفي عند العرب، ص١٩٠ ، مادة العلة الأولى .

(٤) ابن طفيل : حي بن يقظان ، ص٩٦ .

ونرى غيره يتوقف على موجود آخر دون أن نعرف ضرورة وجوده لذاته ، وإذا كانت الموجودات غير واجبة لذاتها ، فلابد لها من سبب يوجبها ، ولا يتوقف وجوده على سبب سواه .

معنى ذلك : أن الشيء فى نظر الكندى لا يمكن أن يكون علة لذاته أى لا يمكن أن يكون موجدًا لذاته ، إذ إن العالم كله حادث ، له أول وبداية فى الزمان ، لأنه متناه من كل وجه ، ومن ثم فلابد له من محدث - ذلك طبقًا لمبدأ العلية العام - ومحدثه هو الله ، فإليه ترجع الموجودات كلها من حيث هو علتها الأولى (١) .

من هنا حاول الكندى البرهان منطقيًا على محدودية "جسم العالم " ، وعلى أنه مخلوق لله (٢) ، حيث نجده يقول فى رسالته فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم : " وليس ممكنًا أن يكون جرم بلا مدة ، فإنية الجرم ليست لا نهاية لها ، وإنية الجرم متناهية ، فيمتنع ، أن يكون جرم لم يزل ، فالجرم إذن مُحدَث اضطرارًا ، والمُحدَث مُحدث المُحدِث ، إذ المحدِث والمحدَث من المضاف ، فللكل محدِث اضطرارًا عن ليس " (٣) .

فإذا كان الجرم متناهيًا ، فهو محدَث ، وكل محدَث لابد له من محدِث (٤) أحدثه وأبدعه ، هذا المحدث هو الله تعالى . وذلك طبقاً لمبدأ التضايف المنطقي .

وهكذا يتضح لنا مدى اتفاق الكندى مع المعتزلة فى مناقشتهم لهذا الدليل أى دليل الحدوث . إلى جانب هذا الدليل الذى يشترك فيه الكندى مع المعتزلة ، يوجد عنده دليل آخر لإثبات وجود الله ، وهو دليل الوحدة والكثرة .

٢- دليل الوحدة والكثرة :-

يحاول الكندى فى هذا الدليل القائم على كثرة الموجودات التوصل إلى وجود الله تعالى ، وذلك من خلال ملاحظته أن هذا العالم ، سواء ما كان منه سماويًا أو أرضيًا ، تعتريه الكثرة والتركيب . وإذا كانت هذه الأشياء تعد أشياء عارضة فى هذا العالم ، أى ليست جوهرية وذاتية له . فإننا لابد أن نرجعها إلى علة واحدة ليست داخل هذا العالم ، بل هى خارجة عن العالم .

ومن الواضح أن هذه العلة هى الذات الإلهية الواحدة غير المتكثرة (٥) . ولتأييد هذا الدليل يقول الكندى فى رسالته فى وحدانية الله وتناهي جرم العالم : " فإذن ليس كثيرًا ، بل واحدًا غير متكثر ،

---

(١) التفتازاني : الإنسان والكون فى الإسلام ، ص٦٤ .

(٢) مانكوفلسكى وآخرون : موجز تاريخ الفلسفة ، تعريب توفيق ابراهيم سلوم ، (جـ)١ ، دمشق ، ١٩٧٦م ، ص١٤٦ وما بعدها .

(٣) الكندى : رسالة فى وحدانية الله وتناهي جرم العالم ، ص٢٠٦ - ٢٠٧ .

(٤) ابن طفيل : حي بن يقظان ، ص٩١ .

(٥) عاطف العراقي : مذاهب فلاسفة المشرق ، ص٧٢ .

سبحانه وتعالى عن صفات الملحدين علواً كبيراً لا يشبه خلقه ؛ لأن الكثرة فى كل الخلق موجودة ، وليست فيه بتة ، ولأنه مبدع وهم مبدعون ، ولأنه دائم وهم غير دائمين ، لأن ما تبدل تبدلت أحواله ، وما تبدل فهو غير دائم " (١) .

ولكننا نود أن نشير إلى أن الكندى فى عبارته هذه لم يكن بذهنه كل المعاني والمدلولات التى تتعلق بفكرة الرباط بين الموجودات . بمعنى أن كل ما يفعله هو المقارنة بين الله الواحد ، وبين الموجودات المتكثرة ، ونتيجة لذلك فقد بحث الكندى فى كثرة الأشياء واستنتج منها الآتى :-

إن كل وحدة فى الأشياء عرضية ، وأن الأزلى أو الله هو الواحد الحق الذى يعطى الوحدة ، وليس هو واحداً بسببها . وذلك بأن يفترض الكندى أن كل ما ندركه حساً وعقلاً لا يخلو من أن يكون :-

١) واحداً أو كثيراً .

٢) واحداً وكثيراً معاً .

٣) بعض هذه الأشياء واحداً ، لا كثيراً بتة .

٤) بعضها كثيراً ، لا واحداً بتة (٢) .

ثم ينقد الكندى هذه الفروض ليصل إلى أن الأشياء لا تكون كثرة فقط ولا وحدة فقط ، بل هى وحدة وكثرة معاً ، وأن هذا حصل للأشياء إما بعلة من الأشياء ، أو بعلة خارج الأشياء .

وهنا ينتهي الكندى إلى قصده من كل هذا ، وهو إثبات علة ليس فيها وحدة ولا كثرة ، بل هى معطية الوحدة للأشياء ، أى الله الواحد بحق .

وهكذا يتبين لنا فيما يقول الكندى : " أنه لا يمكن أن تكون فى الأشياء كثرة بلا وحدة ، ولا وحدة بلا كثرة ، فى كل محسوس ، أو ما يلحق المحسوس ، ولما كانت المحسوسات كلها مشتركة فى الكثرة والوحدة ، كان ذلك عن علة ، لا عن صدفة ، وهذه العلة غير ذات الأشياء المشتركة فى الوحدة والكثرة ، لأنه لو كان اشتراك الوحدة والكثرة بعلة من ذاتيهما ، لكان هنالك لا نهاية بالفعل ، أى علة لعلة ، وعلة لعلة إلى ما لا نهاية له ، والحال أنه " لا يمكن أن يكون شىء بالفعل بلا نهاية " ، فلم يبق إلا أن يكون لاشتراكهما علة أخرى غير ذاتيهما ، أرفع وأشرف منهما وأقدم ، إذ العلة قبل المعلول بالذات ، وليست بمشاركة لهما ، لأن المشاركة تجب فى المشتركات - كما قدمنا - بعلة خارجة عن المشتركات ، وإلا كانت

---

(١) الكندى : رسالة فى وحدانية الله وتناهي جرم العالم ، ص٢٠٧ .

(٢) الكندى : رسالة إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى ، ص١٣٢ - ١٣٣ ، وأيضاً ، حسام الدين الألوسي : فلسفة الكندى وآراء القدامى والمحدثين فيه ، ص٧١ .

العلل بلا نهاية وهذا ممتنع . وأيضًا ليست بمجانسة لهما ؛ لأن اللواتي في جنس واحد ليس منها شيء أقدم من شيء بالذات ، فليست علة اشتراك الكثرة والوحدة مع الأشياء الكثيرة الواحدة ، في جنس ، ولا شبه ، ولا مشاكلة ، بل هي علة كونها وثباتها ، أعلى وأشرف وأقدم منها " [١].

من هنا ينتهي الكندى إلى أن للأشياء جميعًا علة أولى غير مُجانسة ولا مُشاكلة ولا مُشابهة ولا مُشاركة لها ، بل هي سبب كونها وثباتها .

وبعد أن بين لنا الكندى أن الأشياء فيها وحدة ليست ذاتية لها ، بل هي بالعرض ، يعطى صورة جديدة لهذا الدليل ، فنجده يقول : " إن كل ما كان في شيء بعرض فمعْرضه فيه غيره ، ولا يمكن أن يتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية بالفعل أى أن نقول إن هذا المعطى للوحدة هو الآخر له معطٍ آخر وهكذا إلى ما لا نهاية بالفعل ، فلابد من الوصول إلى علة أولى أعطت الوحدة في الأشياء هي الواحد الحق الذى لم يفدْ الوحدة من غيره فكل قابل للوحدة إذن معلول ، والواحد الحق هو العلة الأولى . إذن فكل واحد غير الواحد هو واحد بالمجاز لا بالحقيقة " [٢].

وهذا يعني أن الله عند الكندى ليس هو العالم ، ولا كالعالم ، بل هو علة العالم هذا من جهة [٣]، ومن جهة أخرى لأن الله هو العلة الحقيقية أو الواحد الحق الذى لا علة له ، الأزلي الذى لم يسبق وجوده عدم وذلك لأن وجوده ثابت دائم لا يعدم ، أما العالم فهو المادي أو الملابس للمادة أو الروحاني ، وهو حادث كله ؛ يعتريه التغير والفناء وليس هذا كله عند الكندى من قبيل الافتراض أو الدعوى أو القبول بدون برهان ، بل هو نتيجة للنظر في الوجود الخاضع لقوانين الحدوث والتغير والزوال والذى تعتريه الكثرة والتركيب ، وهذا هو الذى يوجب في نظر العقل أن تكون له علة غير متناهية له [٤].

والحقيقة أن الكندى يبرهن بمعالجته لهذا الدليل على أنه ذو قدرة على النظر العقلى التحليلي العميق . وعلى استفادته من المعتزلة .

فلا جدال في أن هذا الدليل الذى يقول به الكندى يعد قريبًا ومشابهًا للفكرة التى وجدناها عند المعتزلة ، وهى أن الله يبدع الموجودات بعد أن لم تكن ، وفى إبداعه لها متكثرة ، يعطيها الوحدة الذى يجعلها موجودة وبدونه تندثر .

---

(١) الكندى : رسالة إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى ، ص١٤١-١٤٢ .

(٢) نفس المصدر السابق ، ص ١٦١ .

(٣) أحمد فؤاد الأهواني : الكندى فيلسوف العرب ، ص٢٨٩ ، وأيضًا ، عبد الرحمن شاه ولي : الكندى وآراؤه الفلسفية ، ص ٢٨٨-٣٠٢ .

(٤) محمد عبد الهادي أبو ريدة : رسائل الكندى الفلسفية ، ص٧٨-٧٩ .

وهذا نفس ما انتهى إليه الكندى من أن الواحد الحقيقى هو الله وحده ، وأن الوحدة فيما سواه مستفادة منه ، وأن الوحدة فى الأشياء لا توجد بدون الكثرة ، والعكس بالعكس فى موجودات العالم سوى الله . فالله واحد حقيقى لا تركيب فيه ولا كثرة ، أى هو الوحدة الحقة .

وفى الواقع نجد خلال رسائل الكندى العديدة ، إشارات كثيرة لموضوع وجود الله ، أى أننا لو تأملنا فى رسائله ، فإننا نجده مهتمًا بالتدليل على وجوده تعالى . وإن كان لم يخصص لذلك مباحث مستقلة ، بل نجده يعرض لهذا المجال من خلال دراسته لمجالات أخرى . ولنعرض الآن لدليله الثالث لإثبات وجود الله ، وهو دليل المقارنة بين عمل النفس فى الجسم ، وعمل الله فى الكون .

٣- دليل المقارنة بين عمل النفس فى الجسم ، وعمل الله فى الكون : -

يستند الكندى فى هذا الدليل إلى فكرة المشابهة أو التمثيل بين النفس فى البدن وبين الله بالنسبة للكون أو العالم كله . بمعنى أن النظام فى الجسم الإنسانى إذا كان يدل على وجود قوة خفية غير مرئية وهى النفس التى تسير الجسم ، فإن التدبير فى الكون يدل على وجود مدبر له لا يُرى .

ولعلنا إذا رجعنا إلى ما كتبه الكندى فى رسالته فى حدود الأشياء ورسومها ، نجده يقول : " السؤال عن البارئ ، عز وجل ، فى هذا العالم ، وعن العالم العقلى ، وإن كان فى هذا العالم شىء ، فكيف هو الجواب عنده ؟ هو كالنفس فى البدن لا يقوم شىء من تدبيره إلا بتدبير النفس ، ولا يمكن أن تعلم إلا بالبدن بما يُرى من آثار تدبير النفس فيه ، ولا يمكن إلا بالبدن بما يُرى من آثار تدبيرها فيه . فهكذا العالم المرئى لا يمكن أن يكون تدبيره إلا بعالم لا يُرى ، والعالم الذى لا يُرى لا يمكن أن يكون معلومًا إلا بما يوجد فى هذا العالم من التدبير والآثار الدالة عليه " (١) .

معنى هذا أننا إذا كنا نستدل على وجود النفس التى لا ترى ، بوجود تنظيم فى شىء محسوس ملموس مرئى وهو الجسم الإنسانى ، فإننا نستدل أيضًا على وجود خالق للكون لا يُرى ، من وجود التدبير فى هذا العالم المرئى .

وهكذا يسوق لنا الكندى دليلاً على وجود الله تعالى يعتمد على فكرة المقارنة بين عمل النفس فى البدن ، وعمل الله فى الكون .

وهذه الفكرة التى نجدها عند الكندى قد تعد إلى حد كبير مقدمة وتمهيدًا لدليل رابع يخوض فيه حول العناية والحكمة والغائية فى هذا العالم ، بمعنى أننا نرى الكندى يستدل على وجود الله بالاستناد إلى فكرة الغائية والعناية الإلهية . إذ إن الكندى يردد فى كثير من رسائله تأكيد القول بعظم القدرة الإلهية ، وسعة الحكمة ، وفيض الجود ، وكمال العناية بكل شىء ، وجعل بعض الأشياء أسبابًا وعللاً للبعض الآخر .

---

(١) الكندى : رسالة فى حدود الأشياء ورسومها ، ص١٧٤ .

٤- دليل الغائية والعناية الإلهية : -

يستدل الكندى على وجود الله تعالى بالاستناد إلى هذه الفكرة - فكرة الغائية والعناية - مستبعدًا بذلك فكرة المصادفة والعبث ، فالعالم لم يوجد مصادفة ، بل إن هذا العالم بموجوداته يدلنا على الغائية والعناية ، وإذا قلنا بالغائية والعناية فقد وصلنا ضرورة إلى التسليم بوجود الله تعالى .

والواقع أن الكثير من الفلاسفة والمفكرين ، قد أكدوا على القول بالغائية فى الكون وبالنظام والإتقان الموجود فيه . وقد صعد أكثرهم من ذلك إلى القول بوجود إله للكون . أى أن هذه الغائية تؤدي عندهم إلى تقرير وجود علة لها وهى الله .

وإذا نظرنا إلى ما تركه لنا فلاسفة العرب من مؤلفات ورسائل ، نجد فكرة الغائية بارزة بروزًا ظاهرًا حين يستدلون بها على وجود الله . ونجدهم أيضًا قد ربطوا ربطًا وثيقًا بين فكرة الغائية وفكرة العناية الإلهية ، أى أنهم أرادوا أن يؤكدوا وجود علاقة بين الله والعالم ، بدليل تلك الغائية والعناية المشاهدة فى الكون الذى نعيش فيه سمائه وأرضه ، أى العالم العلوي والعالم السفلى (١) .

نجد هذا مثلاً عند الفارابي حيث يقول في فصوص الحكم : " لك أن تلحظ عالم الخلق فترى فيه أمارات الصنعة ، ولك أن تعرض عنه ، وتلحظ عالم الوجود المحض وتعلم أنه لابد من وجود بالذات ، وتعلم كيف ينبغي أن يكون عليه الموجود بالذات ، وإذا عرفت أولاً الحق عرفت الحق ، وعرفت ما ليس بحق ، وإذا عرفت الباطل أولاً عرفت الباطل ولم تعرف الحق على ما هو حقه فانظر إلى الحق ، بل توجه بوجهك إلى وجه من لا يبقى إلا وجهه " (٢) .

كما نجد ذلك أيضًا عند ابن سينا حيث يؤكد على وجود النظام في الأشياء الطبيعية ، ويقول : " جميع الأشياء الطبيعية تنساق فى الكون إلى غاية ، وليس فيها اتفاق إلا فى الندرة بل لها ترتيب حكمى " (٣) .

كذلك يقول ابن سينا : " كان وجود العالم أو أى جزء من أجزائه على أكمل ما يمكن فلا عيب ، ولا تعطيل ، ولا صدفة ، وجعل الترتيب والنظام بين أجزاء العالم " (٤) .

وهذا يعنى أن ابن سينا يركز على القول بالغائية والعناية ، ليصعد من ذلك إلى الربط بين وجود هذه الغائية ، وبين وجود مسبب لها .

كما نجد ذلك أيضًا عند ابن رشد فيلسوف المغرب الإسلامى ، حين يصعد من تقرير أسباب

---

(١) عاطف العراقى : الفلسفة العربية و الطريق إلى المستقبل ، ص٣٠٦ .

(٢) أبو نصر الفارابى : فصوص الحكم ، (ط)١ ، مطبعة السعادة ، القاهرة ، ١٩٠٧م ، ص١٤ - ١٥ .

(٣) ابن سينا : النجاة ، القاهرة ، ١٩١٣م ، ص١٦٤ .

(٤) ابن سينا : رسالة فى بيان الجوهر النفيس ، رسالة ١٢ ، ص٢٦٤-٢٦٥ .

محددة لكل موجود فى الموجودات إلى تقرير العناية والغائية ، بحيث نجد استدلالاً عنده على وجود الله يستند إلى فكرتى العناية والغائية (١) ، حيث يقول : " إنه من الواجب أن يكون فى العالم ترتيب ونظام ، لا يمكن أن يوجد أتقن منه ولا أتم منه ، فالقول بالجواز يدل على نفى الصانع ، والقول بعدم وجود نظام وترتيب لا يدل على أن للموجودات فاعلاً ومريدًا وعالمًا ، بل يدل على أنها وجدت اتفاقًا " (٢) . كذلك يقول ابن رشد : " الإتقان فى الموجود يدل على كون الفاعل عاقلاً " (٣).

من هذا نرى ابن رشد يرسم الطريق لمعرفة الله سبحانه ويقيم الأدلة على وجوده كخالق ومبدع ، وبهذا ، فعلى الإنسان أن يفكر وينظر فيما يحيط به من عناية الله ، ويتأمل مدققا فى موجوداته ، ومصنوعاته التى أوجدها بقدرته وعظمته (٤) .

من هنا يعد دليل الغائية والعناية الإلهية من أشرف الدلائل الدالة على وجود الله لدى فلاسفة العرب ، وهذا إن دل على شىء فإنه يدل على تأثر هؤلاء الفلاسفة بصورة أو بأخرى بأقوال الكندى ، حيث نجد للكندى نصوصًا عديدة يحاول فيها الاستدلال على الغائية والحكمة .

فبالرغم من أننا لا نجد له بحوثاً مستقلة وقائمة بذاتها فى موضوع العناية والغائية فى الكون ، بحيث تكون هذه البحوث ممثلة لفكرته تمام التمثيل ، إلا أننا لو جمعنا أقواله المتناثرة ، حول هذا الموضوع فى كثير من رسائله ، سواء رسائله الفلسفية ، أو رسائله التى تبحث فى مجالات الجانب الطبيعي ، استطعنا أن نقول : إنه يركز على القول بالغائية ، ويربط بينها وبين العناية ليصعد من ذلك إلى إثبات وجود الله .

فإذا رجعنا على سبيل المثال إلى رسالته فى " حدود الأشياء ورسومها " نجده يقول : " إن البارى عز وجل صير مخلوقاته بعضها سوانح لبعض ، وبعضها مستخرجة لبعض ، وبعضها مشتركة ببعض " (٥) .

كذلك لو رجعنا إلى رسالته فى الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد وهى من أهم رسائله التى تتعرض لهذا الجانب . نراه يذهب إلى أن النظام والتدبير فى هذا العالم يدلنا على منظم ومدبر له . ويقول الكندى فى ذلك : " فإن فى نظم هذا العالم وترتيبه وفعل بعضه فى بعض ، وانقياد بعضه لبعض ، وتسخير

---

(١) عاطف العراقى : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ، ص٢٢٧ ـ ٢٣٠ .

(٢) ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة ، ص٦٩ ـ ٧٠ .

(٣) ابن رشد : تهافت التهافت ، تحقيق الأب موريس بويج ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٣٠م ، ص٥٢٢ .

(٤) مصطفى غالب : فلاسفة من الشرق والغرب ، منشورات دار حمد ، بيروت ـ لبنان ، ١٩٦٨م ، ص١٩٨ وما بعدها .

(٥) الكندى : رسالة فى حدود الأشياء ورسومها ، ص١٧٥ .

بعضه لبعض وإتقان هيئته على الأمر الأصلح فى كون كل كائن ، وفساد كل فاسد وثبات كل ثابت ، وزوال كل زائل ، لأعظم دلالة على أتقن تدبير ، ومع كل تدبير مدبر - وعلى أحكم حكمة - ومع كل حكمة حكيم ، لأن هذه جميعًا من المضاف " (١) .

وفى بداية نفس الرسالة التى اقتبسنا منها النص السابق نجد الكندى يقول : " إن فى الظاهرات للحواس ، أظهر الله لك الخفيات ، لأوضحَ الدلالة على تدبير مدبر أول ، أعني مدبرًا لكل مدبر ، وفاعلاً لكل فاعل ، ومكونًا لكل مكون ، وأولاً لكل أول ، وعلة لكل علة ، لمن كانت حواسه الآلية موصولة بأضواء عقله " (٢) .

ونلاحظ فى نفس الرسالة - الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد - مجموعة من الظواهر تدل على التدبير مثل " حركة الفلك الأعظم المتحرك من المشرق إلى المغرب فى كل يوم وليلة ، وعنه يحدث الليل والنهار ، والنوم وإلا هلكت الحيوانات ولم ترتح ، وكذلك تغذى الشجر ، فإن بعضه يذبل نهارًا ويقوى ويتغذى ليلاً ، وبعضه بالضد ، كذلك لو لم تكن خارجة المركز ، أى حركة الشمس حول الأرض بميل ، لم تكن الفصول الأربعة ، وما ينشأ عنها من فوائد للأحياء " (٣) .

والشيء نفسه يُقال بالنسبة للقمر " لأنه لو لم يكن بعده عن الأرض عن البعد الذى هو عليه ، بل أقرب أو أبعد ، لحصل ضرر كثير ، من حيث المطر ، واعتدال الليالي صيفاً وشتاء فى حالات كونه بدرًا ، أو محاقًا . وكون القمر على هذا البعد وإن له مركزًا خارجًا عن مركز الأرض ، وفلك التدوير جعله يقرب ويبعد من الأرض ، فى أحوال مختلفة فكان عنها كون وفساد ، مختلف ، وكان مع تزيُّده فى القرب من الأرض كثرة الرطوبات ، ومع بعده قلتها " (٤) .

والأمر كذلك بالنسبة للكواكب الباقية " التى فيها الحركة المائلة ، وحركات أخرى مختلفة قرانها مع الشمس والقمر يحدث عنها كون وفساد فيه تختلف الأزمان من ربيع وسواء ، ويختلف الكون والفساد ، وبدونهما لا يكون الأمر كما نعرفه مما هو صالح للنبات والحيوان والأحياء " (٥) .

وبهذا يحاول الكندى الربط بين الظواهر الكونية الأرضية والظواهر الجوية العلوية ، أى يحاول بيان استناد الظواهر الأرضية إلى ظواهر علوية . وفى كل ذلك ما يشهد عنده بوجود خالق أحسن كل شيء صنعًا (٦) .

---

(١) الكندى : الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد ، ص ٢١٥ .

(٢) نفس المصدر السابق ، ص ٢١٤ .

(٣) نفس المصدر السابق ، ص ٢٣٠ .

(٤) نفس المصدر السابق ، ص ٢٣١ - ٢٣٢ .

(٥) نفس المصدر السابق ، ص ٢٣٣ .

(٦) عبد الرحمن بدوي : أرسطو عند العرب ، (ط)٢ ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، ١٩٧٨م ، ص ١٨ .

وهكذا يضرب لنا الكندى الكثير من الأمثلة سواء فى رسالته هذه أو فى العديد من رسائله الأخرى لإثبات العناية والغائية ، وكيف أنهما تؤديان - لا محالة - إلى وجود خالق للكون . فهو يقول : " فقد تبين أن كون جميع الأشخاص السماوية على ما هى عليه من المكان الذى هو الأرض والماء والهواء ، ونضد ذلك ، وتقسيطه ، هو علة الكون والفساد فى الكائنات الفاسدات ، الفاعلة القريبة ، أعني المرتبة بإرادة باريها. هذا الترتيب الذى هو سبب الكون والفساد وأن هذا من تدبير حكيم عليم قوي جواد عالم متقن لما صنع ، وأن هذا التدبير غاية الإتقان " (١) .

فالكندي يؤكد - نتيجة لما تقدم - على وجود المدبر الأعلى الواحد ، الذى هو الموجود الحق ، وعلى أنه العلة الأولى لكل ما يبدو أنه علة ، والفاعل الحق الأول لكل ما يبدو أنه فاعل ، والغاية لكل ما يبدو أنه غاية ، وأنه هو الذى رتب كل ما فى الكون بعضه عللاً لبعض ، وأنه هو الذى خلق كل شىء من العدم .

فلو انتقلنا من النظر إلى الكون بصورة عامة شاملة إلى النظر فى أعضاء الأجسام الحية - التى تتكفل بأداء وظائفها المختلفة والتي تتحقق فيها الحياة بمجموعها - وجدنا الكندى يكشف لنا عن الغائية والعناية الإلهية ، وذلك فى رسالته في ماهية النوم والرؤيا حيث نجده يقول : " إن النوم ضروري ، وهو من تدبير الله ، إذ صير للحيوان زماناً للراحة ، فيه تقوى القوى التى فى الإنسان على هضم الطعام ، ونمو الجسم واستبدال ما يتلف من أجزاء الجسم ، وتعويض ما ينقص من قواه ، والدليل على ذلك أن من تبرد أجسامهم لشدة التعب أو لشدة الأدوية ، يؤمرون بالنوم ، لتقوى طبائعهم على الزيادة فى الهضم ، وحين يستيقظون تجدهم ، وقد زال عنهم الضعف الذى سببه التعب أو الاستفراغ أو الأدوية ، وكذلك يفعل السهر يبس الجسم ، ويغور العينين ، ويبس جلد الوجه ، فهذه هى حكمة النوم ، وهى تدل على إعانة الطبيعة لغاية وعلى تدبير البارئ للكل " (٢) .

وهذا يعني أن النظام أو التدبير الذى يستند إلى ما نراه فى العالم من تناسق وتضامن وانسجام ومن تدبير محكم ، وعناية تامة بكل صغيرة وكبيرة ، وترابط لا انفصام له بين أجزاء العالم وأجزاء وحداته أيضاً . كل هذا يعد دليلاً على أن هناك موجوداً تاماً كاملاً هو الذى يدبر كل شىء بحكمة عظيمة ، وهذا المدبر هو الله . فالوجود فى استمراره يحتاج إلى الله ، وذلك لأن الله هو المبدع والمهيمن على كل ما خلق (٣) .

إلى هنا يرى الكندى أنه من الواجب علينا النظر إلى عظمة الكون ونظامه فى جملته ، لا إلى ما

---

(١) الكندى : رسالة فى الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد ، ص ٢٣٦ .

(٢) الكندى : رسالة فى ماهية النوم والرؤيا ، ص ٣٠٨ - ٣١١ .

(٣) M.M.Sharif : Ahistory of muslim philosophy , P.430 .

يكون فيه من عظم شجر أو حيوان من الحيوانات ، وهذا هو الذى يجب أن يكون عند أصحاب العقول النيرة مقياس الإحساس بعظم قدرة الله تعالى ، وفى ذلك يقول الكندى : " فهذه التى ينبغي أن تحس بها عظم قدرة الله جل ثناؤه ، وسعة جوده ، وفيض فضائله ، وإتقان تدبيره وأن يتعجب منها ذو العقول النيرة ، ولا بسمو شجرة أو عظم حيوان كحوت أو تنين ، أو فيل ، وما أشبه ذلك فإن هذه أشبه بعجائبها بقدرته العامة ، وأن نتوهم الكل حيوانًا واحدًا مفصلاً " (١) .

نخلص من هذا كله إلى القول بأن الكندى فى هذا الدليل - دليل الغائية والعناية - يكون أقرب إلى الانسجام مع المعتزلة - كما سبق القول - حيث كانت نظرة الكندى لفكرة القول بالإله الخالق المبدع هى نفس النظرة التى جاءت بها المعتزلة ، وذلك من خلال التنبيه المستمر إلى تأمل نظام السموات والأرض ، وما فيهن من عظمة الصنع والإتقان والدقة ، فالكائنات بوجودها وما فيها من دلائل القدرة الحكيمة ، والصنع الكامل والتدبير بالعلم ، تشهد على وجود إله خالق مدبر لهذا الكون وهو الله سبحانه وتعالى .

وهذا إن دل على شيء فإنه يدل على استفادة الكندى من المعتزلة حيث قدم لنا الكندى الكثير من الأدلة على وجود الله - وهى فى أساسها اعتزالية - فمنها ما يستند إلى فكرة حدوث العالم ، وكيف أن هذا الحدوث لابد له من محدث ، ومنها ما يستند إلى الصعود من التركيب والكثرة التى نراها فى العالم إلى ذات إلهية واحدة تعد خارج هذا العالم ، ومنها ما يستند إلى التمثيل بفكرة النفس فى البدن الإنساني ومقارنتها بضرورة وجود الله لتدبير العالم ، وأخيرًا يسوق لنا الكندى دليله الذى يستند إلى تقرير الغائية والعناية ، إذ إن هذه الغائية وتلك العناية شاهدة - فيما يقول - على وجود خالق عالم مدبر لهذا الكون ، أى أنه يستند من وجود العناية والغائية فى هذا العالم سمائه وأرضه إلى تقرير وجود مسبب لهذه العناية والغائية فى الكون . وهكذا لا تمثل هذه الأدلة التى قدمها الكندى كل أدلته على وجود الله تعالى ، بل هى أبرزها ، إذ إنه قدم لنا العديد من الأدلة على وجوده تعالى . من هنا يمكننا الاعتراف بأن الكندى قد تأثر بالمعتزلة فى هذا المجال .

---

(١) الكندى : الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل ، ص ٢٥٩ - ٢٦٠ .

الفصل الرابع

الوحدانية عند المعتزلة والكندى

ويتضمن هذا الفصل العناصر والنقاط الآتية :-

أولاً : تمهيد :-

ثانيًا : وحدانية الله عند المعتزلة :-

١- وحدانية الله ليبرأ من الشرك .

٢- تنزيه الله ليبرأ من التشبيه والتجسيم .

أ) الله لا يجوز أن يكون جسمًا .

ب) نفى الجهة عن الله .

جـ) لا يجوز رؤية الله .

٣- أزلية الله وأبديته .

ثالثًا : مدى تأثر الكندى بالمعتزلة فى إثبات وحدانية الله .

رابعًا : التوحيد بين الذات والصفات .

أولاً : تمهيد : -

إذا كنت قد تحدثت فى الفصل السابق عن أدلة وجود الله تعالى ، فإننى قد خصصت هذا الفصل لدراسة صفة الوحدانية . فكانت موضع اهتمام شديد من قبل المعتزلة والكندى ، بل ومن قبل معظم المتكلمين والفلاسفة ، لذا فإننى سوف أتحدث عنها أولاً ، ثم عن باقى الصفات الإلهية ؛ وذلك لأن قضية التوحيد هى القضية الأساسية التى جاءت بها جميع الأديان السماوية وعبرت عنها بوضوح تام ، وأكدت عليها تأكيدًا قاطعًا ، فجميع هذه الأديان تقرر أن هذه القضية هى القاعدة الأساسية والركيزة الأولى التى يجب أن يقام عليها الدين .

وقد دعا الدين الإسلامى إلى اعتناق عقيدة التوحيد ، فقرر القرآن الكريم هذه العقيدة فى كثير من آياته وذلك فى مثل قوله تعالى : ﴿ الله لا إله إلا هو الحى القيوم ﴾ (1) ، وقوله تعالى : ﴿ شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائما بالقسط لا إله إلا هو العزيز الحكيم ﴾ (2) .

معنى هذا أن التوحيد قد جاء فى القرآن الكريم واتضحت غايته ، فالتوحيد هو العلم بما يتوحد الله عز وجل به من الصفات التى يختص بها دون غيره ، وأنه قديم وما عداه مُحدَث ، وواحد لا ثانى له ، وما سواه بخلافه ، وعالم لا يجوز أن يجهل (3) وهكذا فالله تعالى واحد لا يصح انقسامه ؛ إذ لا تقبل ذاته القسمة بوجه ، ولا تقبل الشركة بوجه ، بمعنى أن البارئ تعالى واحد فى ذاته لا قسيم له ، وواحد فى صفاته الأزلية لا شبيه له ، وواحد فى أفعاله لا شريك له (4) .

فالوحدانية تعنى عدم وجود نظير أو شبيه أو مثيل يشاركه سبحانه وتعالى فى ماهيته ، وصفات كماله ، وأن الكون فى حاجة إلى الله تعالى لكى يوجد ، أما هو فليس فى حاجة إلى أحد ، من هنا يتضح لنا مفهوم الوحدانية عند المتكلمين .

والآن نود الإشارة إلى المقصود بالتوحيد ، وتعريفه من الجانب اللغوي .

التوحيد : مصدر الفعل المضعف من مادة (و ح د) (5) ، ووحد تعنى الوحدة والإنفراد ، والواحد فى الحقيقة هو الشيء الذى لا جزء له البتة .. وإذا وصف الله تعالى بالواحد فمعناه هو الذى لا يصح عليه التجزئ ولا التكثر (6) ، ولا تقبل ذاته الانقسام ، لا فعلاً ولا وهمًا ولا فرضًا مطابقًا للواقع ، ولا

---

(1) سورة البقرة آية ٢٥٥ .

(2) سورة آل عمران آية ١٨ .

(3) القاضى عبد الجبار : المختصر فى أصول الدين ، (جـ)١ ، ص١٩٨ .

(4) الشهرستانى : نهاية الإقدام فى علم الكلام ، (جـ)١ ، ص٩٠ ، وأيضًا ، ميرى حسن أبو سعدة : الاتجاه العقلى فى مشكلة المعرفة عند المعتزلة ، تصدير عاطف العراقى ، (ط)١ ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، ١٩٩٣م ، ص١٩٥ .

(5) دائرة المعارف الإسلامية ، (جـ)٨ ، مادة توحيد ، ص٢٣٨٨ .

(6) الأصفهانى : المفردات فى غريب القرآن ، مادة وحد ، ص٥١٤ ـ ٥١٥ .

تشبه صفاته الصفات ، ولا تعدد فيها من جنس واحد بأن يكون له تعالى قدرتان مثلاً (١) ، معنى هذا أن التوحيد هو العلم بأن الشيء واحد (٢) .

ونعتمد فى ذلك على تعريف القاضى عبد الجبار للتوحيد ، إذ عرفه من الجانب اللغوى ، والجانب الاصطلاحى قائلاً : " إن التوحيد فى أصل اللغة ، عما به يصير الشيء واحدًا ، كما أن التحريك عبارة عما به يصير الشيء متحركًا والتسويد عبارة عما به يصير الشيء أسودًا ، ثم يستعمل فى الخبر عن كون الشيء واحدًا ، لما لم يكن الخبر صدقًا إلا هو واحدًا ، فصار بذلك كالإثبات ، فإنه فى أصل اللغة عبارة عن الإيجاب . وأما فى اصطلاح المتكلمين فهو يعنى العلم بأن الله تعالى واحد لا يشاركه غيره فيما يستحقه من الصفات نفيًا وإثباتًا على الحد الذى يستحقه والإقرار به ، ولابد من اعتبار هذين الشرطين العلم والإقرار جميعًا لأنه لو علم ولم يقر ، أو أقر ولم يعلم لم يكن موحدًا " (٣) .

ثانيًا : وحدانية الله عند المعتزلة :-

حرص المعتزلة حرصًا شديدًا على البحث فى موضوع التوحيد ، واعتبروه من أهم أصولهم ، فهو يشكل ركنًا أساسيًا فى أصولهم الخمسة التى اتفقوا عليها (٤) ، والتى رأوا أنه لا يصح أن يطلق اسم الاعتزال إلا على من اعتبر هذه الأصول بمجمعها . ولذا فقد نال البحث فى هذا الأصل عناية خاصة لديهم ، وركزوا على الاهتمام به فاتخذ لديهم مفهومًا خاصًا ، وذهبوا فى تحليله وتفسيره إلى أبعد حد (٥) .

وقد عبر عدد كبير من المتكلمين عن معنى الوحدانية فى الفهم الاعتزالى بعضهم من المعتزلة أنفسهم ، وبعضهم من غير المعتزلة ، وفيما يلى إشارة إلى أهم ما قيل فى هذا الموضوع :-

فمثلاً نجد أبا الهذيل العلاف قد عبر عن مفهوم الوحدانية مبينا أن الله تعالى واحد كما أشار القرآن الكريم وذلك فى مثل قوله تعالى : ﴿ وإلهكم إله واحد لا إله إلا هو الرحمن الرحيم ﴾ (٦) . كما نجد تصور الذات الإلهية عند العلاف إنما يدخل فى الإطار العام لتصور الذات الإلهية عند المعتزلة عامة . ويذكر الخياط فكرة العلاف عن الذات الإلهية : " بأن أبا الهذيل ينفى عن الله تعالى مشابهته لخلقه من كل وجه ، ويثبته واحدًا ليس بجسم ولا بذى هيئة ولا صورة ولا حد " (٧) .

---

(١) الشيخ البيجوري : تحفة المريد على جوهرة التوحيد ، ص٨ .

(٢) اللقانى : الجوهرة فى التوحيد ، ص٢ .

(٣) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص١٢٨ ، وأيضا ، الجرجانى : التعريفات ، مادة التوحيد ، ص٧٧ .

(٤) Macdonald : Development of muslim . P.136. W.M.Watt : Islamic philosophy and Theology . P.63 . and . J.M.Peters : God's created speech , P.5 .

(٥) محمد مراد : مدرسة البصرة الاعتزالية ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٩٢م ، ص٢٧٤ .

(٦) سورة البقرة آية ١٦٣ .

(٧) الخياط : الانتصار ، ص٨ .

كذلك نرى الأشعرى أيضًا قد عبر بصورة واضحة عن معنى الوحدانية لدى المعتزلة ، فقال : " أجمعت المعتزلة على أن الله تعالى واحد ، ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ، وليس بجسم ، ولا شبح ، ولا جثة ، ولا صورة ولا لحم ، ولا دم ، ولا شخص ، ولا جوهر ، ولا عرض ، ولا بذي لون ولا طعم ولا رائحة . ولا بذي حرارة ، ولا رطوبة ولا يبوسة ، ولا طول ولا عرض ولا عمق ولا اجتماع ولا افتراق ، ولا يتحرك ولا يسكن ولا يتبعض وليس بذى أبعاض وأجزاء ، وجوارح وأعضاء ، وليس بذى جهات ، ولا بذى يمين وشمال وأمام وخلف وفوق وتحت ، ولا يحيط به مكان ، ولا يجري عليه زمان ، ولا تجوز عليه المماسة ولا العزلة ولا الحلول فى الأماكن ، ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حدوثهم ، ولا يوصف بأنه متناه ، ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب في الجهات ، وليس بمحدود ، ولا والد ولا مولود ، ولا تحيط به الأقدار ، ولا تحجبه الأستار ، ولا تدركه الحواس ولا يقاس بالناس ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه . ولا تجري عليه الآفات ولا تحل به العاهات ، وكل ما خطر بالبال وتصور بالوهم فغير مشبه له ، لم يزل أزلا أولا سابقًا للمحدثات موجودًا قبل المخلوقات ، ولم يزل عالمًا قادرًا حيًا ، ولا يزال كذلك لا تراه العيون ، ولا تدركه الأبصار ، ولا تحيط به الأوهام ، ولا يسمع بالأسماع ، شيء لا كالأشياء ، عالم ، قادر ، حي ، لا كالعلماء القادرين ، وأنه القديم وحده ولا قديم غيره ، ولا إله سواه ، ولا شريك له في ملكه ولا وزير له في سلطانه ولا معين على إنشاء ما أنشأ وخلق ما خلق ، لم يخلق الخلق على مثال سبق ، وليس خلق شيء بأهون عليه من خلق شيء آخر ، ولا أصعب عليه منه ، ولا يجوز عليه اجترار المنافع ولا تلحقه المضار ، ولا يناله السرور واللذات ، ولا يصل إليه الأذى والآلام ، ليس بذي غاية فيتناهى ، ولا يجوز عليه الفناء ، ولا يلحقه العجز والنقص ، وتقدس عن ملامسة النساء ، وعن اتخاذ الصاحب والأبناء "(١) .

يتضح مما سبق أن معظم التعريف صفات سلب لنفي كل تصور بشرى عن الله ، ولم يقصد المعتزلة نفي أدني مماثلة أو مشابهة بين الله والإنسان فحسب ، بل إننا لا نعلم شيئًا عن ذات الله ، فكل ما

---

(١) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، (جـ)١ ، (ط)١ ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٥٠م ، ص٢١٦ ، أحمد فؤاد الأهواني : مقالات الإسلاميين للأشعري ، مجلة تراث الإنسانية ، المجلد ٢ ، العدد ٥ ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٤م ، ص٣٦٩ ـ ٣٧٠ ، الشهرستاني : نهاية الإقدام في علم الكلام ، ص١٠٣ ، القاضي عبد الجبار : فرق وطبقات المعتزلة ، ص١٣٨ ، الملطي : التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ، ص٢٩ ، ابن حزم : علم الكلام على مذهب أهل السنة والجماعة ، ص٢٦ ، الغزالي : إحياء علوم الدين ، ص٩٠ ، الأربعون في أصول الدين ، ص٤٥ ، وأيضًا :

M.Watt : Islamic Creeds . PP.73-74 .

يدور بتصور الإنسان أو وهمه فالله بخلاف ذلك [(١)] ، ونتيجة لهذا التعريف لا يمكننا أن نكوّن عن الله فكرة حقيقية وواقعية أى موضوعية ، ولا يمكننا أن ندرك الألوهية لأنها متعالية عن كل مخلوق ، مجردة عن كل صفة يتصف بها المخلوق ، وهذا ما جعل المعتزلة تقول بأن الخلق لا يستمد ماهيته من الله ، لأنه لو كان الأمر كذلك لوجد تشابه ، فى الماهية بين الله والخلق ، ولكن ماهية الخلق لا تشارك البتة ماهية الله التى نجهلها تمام الجهل [(٢)] .

وتنتهى المعتزلة إلى القول بأن الله منزه [(٣)] عن صفات النقص التى قد توجد فى المخلوقات ، وهذا يعنى أن الله تعالى أعظم من مخلوقاته وأكمل وأتم وأدوم منها بحيث لا يوجد شبه بينه تعالى وبين مخلوقاته ، وهكذا كانت الوحدانية لديهم تعنى رد كل شبهات التشبيه والتجسيم ، والسمو بالذات الإلهية بحيث لا يشوبها شائبة من نقص أو افتقار ، وذلك دفاعًا عن الوحدانية وحفظًا لها .

١- وحدانية الله ليبرأ من الشرك :-

لما كانت المعتزلة تعتقد بوحدانية الله عز وجل ، وأنه تعالى قديم وما دونه محدَث ، وأن القدم أخص وصف لذاته فإنهم راحوا يفندون كل قول يرون بعقولهم أنه يتعارض مع مبدأ الوحدانية . بعبارة أخرى ، أنهم نفوا عن الله تعالى جميع صفات المحدثات [(٤)] ، وذلك لتجنب القول بالشرك [(٥)] .

من هنا قدم المعتزلة تصورهم التنزيهي والتجريدى للذات الإلهية، هو التصور الذى ارتكز على رفض كل ما يوهم تعدد القديم ، أو مماثلته لأى محدث من المحدثات . فقالوا بوحدة الذات والصفات أى أن ذات الله وصفاته شيء واحد [(٦)] .

وفى هذا الصدد تقول المعتزلة بأن ذات الله بسيطة وغير مركبة ؛ لأن المركب يحتاج إلى أجزاء يتكون منها ، والقول بأن ذات الله مركبة يؤدى إلى خلل فى وحدانية الله ، لذا قالوا إن ذات الله وصفاته شيء واحد [(٧)] .

---

(١) أحمد محمود صبحي : فى علم الكلام ، (جـ)١ ، ص١٢٦ .

(٢) القاضى عبد الجبار : المُنية والأمل ، (جـ)٢ ، ص١١٠ ، وأيضًا ، ألبير نصري نادر : فلسفة المعتزلة ، (جـ)١ ، ص٤٠ .

(٣) التنزيه يعنى أن الله ليس كمثله شيء ، ولا يشبهه شيء . Wolfson : The philosophy of The Kalam , P.26.

(٤) زهدى جار الله : المعتزلة ، ص٦١ .

(٥) معنى الشرك هنا هو الاعتقاد فى وجود شريك للإله فى إدارة ملكه ، وكذلك احتساب أحد كقريب أو ابن له . صلاح الدين محسن محمد : الزمان والمكان ، دار الكتب المصرية ، القاهرة ، ١٩٨٦م ، ص٤ .

(٦) أحمد شوقي العمرجي : المعتزلة فى بغداد وأثرهم فى الحياة الفكرية والسياسية ، (ط)١ ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، ٢٠٠٠م ، ص٣٢ ، وأيضًا ، أمين الخولي : الكشاف للزمخشري ، مجلة تراث الإنسانية ، المجلد ٤ ، العدد ٢ ، القاهرة ، ١٩٦٦م ، ص ٩٣ .

(٧) رشيد البندر : مذهب المعتزلة من الكلام الى الفلسفة ، (ط)١ ، دار النبوغ للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت - لبنان ، ١٩٩٤م ، ص٥٤ .

معنى ذلك أن المعتزلة كانوا حريصين كل الحرص على أن ينفوا عن الله أن يكون له صفات أزلية قديمة زائدة على ذاته ؛ لأن هذا يجعل الصفة تشارك الذات فى القدم الذى هو أخص أوصاف الذات ، والاشتراك فى الأخص يوجب الاشتراك فى الأعم ، وهذا يعنى المماثلة أى أنها تصير آلهة إلى جانب الذات الإلهية وذلك شِرْك [١] .

ومن ثم فقد ردت المعتزلة الصفات الإلهية إلى الذات الإلهية ، لتجنب القول بتعدد القدماء [٢] ، وحتى يكون الله واحدًا أحدًا بسيطًا لا ثاني له يشاركه فى القدم [٣] .

ولعلنا إذا رجعنا إلى مقدمة كتاب الانتصار للخياط نجد د. نيبرج يقول فى ذلك : " إن الله واحد لا شريك له من أى جهة كان ، ولا كثرة فى ذاته البتة ، وهو خالق الجسم وليس بجسم ، ومحدث الأشياء وليس كالأشياء ، وأنه منزه عن المخلوق " [٤] .

وهذا يعنى أن أصل معنى الوحدانية هو الاعتقاد بأن الله تعالى واحدٌ لا شريك له ، أى إثبات الوحدة لله تعالى فى الذات والفعل فى خلق الأكوان ، وأنه وحده مرجع كل كون ، ومنتهى كل قصد [٥] .

هذا بالإضافة إلى أن المعتزلة قد بحثوا فى هذا المجال - أى مجال وحدانية الله لنبرأ من الشرك - من زاوية أخرى تتعلق بتلك الآيات الموجودة فى القرآن ، والتى يفهم منها أن الله واحد لا شريك له ، وذلك فى مثل قوله تعالى : ﴿ قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوًا أحد ﴾ [٦] .

فنرى أبا القاسم الزمخشرى يفسر هذه السورة بأن الله واحد لا ثانى له ، أى نفى وجود شركاء له [٧] ، كما يقول الله تعالى : ﴿ وقالوا اتخذ الله ولدًا سبحانه بل له ما فى السموات والأرض

---

(١) سعيد مراد : مدرسة البصرة الاعتزالية ، ص٢٧٦ .

(٢) ألبير نادر وآخرون : علم الكلام ضمن كتاب الفكر الفلسفى فى مائة سنة ، إشراف هيئة الدراسات العربية فى الجامعة الأمريكية ، بيروت ، ١٩٦٢م ، ص١١١ .

(٣) القاضى عبد الجبار : المغني فى أبواب التوحيد والعدل ، تحقيق محمد مصطفى حلمي ، التفتازاني ، إشراف طه حسين ، مراجعة إبراهيم مدكور ، (جـ)٤ ، رؤية البارى ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ، ١٩٦٥م ، ص٢٤٢

(٤) الخياط : مقدمة الانتصار ، ص٥٠ ، وأيضًا ، القاضى عبد الجبار وآخرون : رسائل العدل والتوحيد ، (جـ)٢ ، تحقيق محمد عمارة ، دار الشروق ، القاهرة ، بدون تاريخ ، ص٦٤ .

(٥) محمد عبده : رسالة التوحيد ، ص٧ ، وأيضًا ، أبو الوفا التفتازاني : علم الكلام وبعض مشكلاته ، ص١٠٠ .

(٦) سورة الإخلاص ، الآيات من ١ - ٤ .

(٧) الزمخشري : الكشاف ، (جـ)٤ ، (ط)١ ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، ١٩٧٧م ، ص٢٩٨-٢٩٩ ، وأيضًا ،
Mircea Eliade : The Encyclopedia of religion , Vol.6 , Macmillan publishing company , New York . 1987, " Tawhid " . p.28 .

كل له قانتون ﴾ (١) ، وتعني هذه الآية - فيما يفسرها الزمخشري - أن الله منزه عن ذلك فلا تجعلوا لله ولدا ، كما أن الله خالق السموات والأرض ومالكها (٢) ، كذلك قوله تعالى : ﴿ واتخذوا من دون الله آلهة لعلهم ينصرون ﴾ (٣) ، إلى جانب هذه الآيات التي تؤكد مفهوم الوحدانية وتؤدي إلى التنزيه وردت آيات أخرى تشير إلى إبطال وجود شريك مع الله .

ونود أن نشير إلى أن طريق الشرع قد بني على ثلاث آيات وهي: ﴿ لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ﴾ (٤) ، و ﴿ ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله ، إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون ﴾ (٥) ، و ﴿ قل لو كان معه آلهة كما يقولون ، إذاً لا بتغوا إلى ذي العرش سبيلا ﴾ (٦) .

وتعتمد المعتزلة على هذه الآيات إذ أخذوا يستنبطون منها أدلتهم على وحدانية الله تعالى . وهذا نفس ما اعتمد عليه الكندي حيث نجده قد تعمق في شرح هذه الآيات القرآنية التي تذهب إلى أن الله واحد ، وهذا يدلنا على التشابه بين مبحث الكندي في الوحدانية ومبحث المعتزلة في هذا المجال .

وإذا تجاوزنا ذلك وانتقلنا خطوة أخرى ، وجدنا مزجًا قامت به المعتزلة بين جانب ديني يتمثل في تلك الآيات التي ترد على من يعتقدون الآلهة ، وبين جانب جدلي يتمثل في إضفاء نوع من التقسيمات والتفريعات حول هذه الآيات . وهذا يتمثل في دليل التمانع أو التغالب ، ويتلخص - كما سبق القول - في أنه لو وجد أكثر من إله واحد لاختلفت الآلهة . فلو فرضنا أن هناك إلهين ، أراد أحدهما أن يوجد العالم ، وأراد الثاني ألا يوجده ، فلابد من افتراض ثلاثة احتمالات : - فإما أن تتم إرادة كل منهما ، وإما ألا تتم إرادة أي منهما ، وإما أن تتم إرادة أحدهما دون الآخر . فعلى الاحتمال الأول يكون العالم موجودًا ومعدومًا في آن واحد ، وهذا ممتنع ؛ لأنه يستلزم الجمع بين النقيضين ، وعلى الاحتمال الثاني يكون العالم لا موجودًا ولا معدومًا ، وهذا ممتنع ؛ لأنه يلزم خلو العالم عن الوجود والعدم ، ويستلزم أيضًا عجز كل منهما ، والعاجز لا يكون إلهًا ، وعلى الاحتمال الثالث يكون الذي تتم إرادته هو الإله القادر ، لأن الآخر عاجز لا يصلح للألوهية .

---

(١) سورة البقرة ، آية ١١٦ .

(٢) الزمخشري : الكشاف ، (جـ)١ ، ص٣٠٧ .

(٣) سورة يس آية ٧٤ ، تفسير الزمخشري : الكشاف ، (جـ)٣ ، ١٩٧٧م ، ص٣٣٠ .

(٤) سورة الأنبياء آية ٢٢ ، تفسير القاضي عبد الجبار : تنزيه القرآن عن المطاعن ، ص٢٣١ ، وأيضا أبو عبد الله بن المرتضى اليمني : إيثار الحق على الخلق ، مطبعة الآداب بمصر ، القاهرة ، ١٣١٨هـ ، ص٦٤ .

(٥) سورة المؤمنون آية ٩١ ، تفسير القاضي عبد الجبار : تنزيه القرآن عن المطاعن ، ص٢٤٨ .

(٦) سورة الإسراء ، آية ٤٢ ، تفسير الزمخشري : الكشاف ، (جـ)٢ ، ١٩٨٣م ، ص٤٥٠ ، ٤٥١ .

وبهذا يربط القرآن الكريم لعقل الإنسان أن يفكر وأن يستنبط من انتظام أمر العالم وحدة صانعه ، فتدبير هذا الكون لا يكون لإلهين أو أكثر لما يترتب على ذلك من الاختلال فيه [1] ، وهكذا يبطل القول بأن الله تعالى معه شريك .

إلى هنا يكون قد اتضحت لنا الجوانب الدينية والجوانب الاعتزالية التى نجد تشابهًا بينها وبين رأى الكندى فى الوحدانية ، بمعنى أن الكندى إذا كان قد اعتمد على تراث ديني ، فإنه أيضًا قد اعتمد على تراث المعتزلة ، وخاصة إذ وضعنا فى الاعتبار أن دليل التمانع أو التغالب إنما هو مستمد أساسًا من هذه الآيات القرآنية ، وإذا وضعنا فى الاعتبار أيضًا أن هذا الدليل لا يقوم على جوانب فكرية محددة أى أقيسة منطقية تقوم على مقدمات تؤدى إلى نتائج بقدر ما يقوم على مجرد افتراض فكرة الخلاف بين الآلهة [2] .

صحيح أننا لا نجد عند الكندى دليل التمانع والتغالب بنصه ، ولكن هذا لا ينفي وجود فكرة التمانع والتغالب عنده . وهذا يدلنا على مدى تأثر الكندى بالمعتزلة فى إثبات وحدانية الله ليبرأ من الشرك .

٢- تنزيه الله ليبرأ من التشبيه والتجسيم :-

لما كانت المعتزلة من أهم الفرق الإسلامية التى طفقت جاهدة بكل ما لديها من قوة وإمكانيات تتمسك بمبدأ الوحدانية وتعمل على الدفاع عنه وحمايته من كل عناصر الشرك وبواعثه ، فكان عليها - أى المعتزلة - أن تناهض كل تيارات التشبيه والتجسيم [3] ، التى ذهبت إلى القول بأن الله تعالى جسم ،وحجتهم فى ذلك : إن الفعل لا يصح إلا من جسم والبارى تعالى فاعل فوجب أنه جسم [4] .

من هنا أرادت المعتزلة ، تخليص فكرة الألوهية من شوائب التشبيه والتجسيم . وسنقوم الآن ببيان تصور المشبهة والمجسمة للذات الإلهية ، حيث نجدهم قد اعتمدوا على التأويل فى تفسير بعض آيات

---

(١) ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة ، ص٣٩ - ٤٠ ، وأيضًا ، عبد المجيد الزنداني : التوحيد ، ص٢٤٦ .

(٢) عاطف العراقى : مذاهب فلاسفة المشرق ، ص٨٩ .

(٣) التشبيه والتجسيم لفظان قد يطلقان على معنى واحد ، ولكن دقة التعبير تقتضي التمييز بينهما فيقول الجرجاني : "إن التشبيه فى أصل اللغة يعنى الدلالة على مشاركة أمر لآخر فى معنى ، وفى اصطلاح علماء البيان يعنى الدلالة على اشتراك شيئين فى وصف من أوصاف الشيء فى نفسه" . الجرجاني : التعريفات ، ص٦٦ ، مادة التشبيه . أما التجسيم فقوامه التلاعب على فكرة التماثل بين الإنسان وخالقه . خليل أحمد خليل : معجم المصطلحات الفلسفية ، ص٣٧ ، مادة المجسمة هذا بالإضافة إلى أن التشبيه والتجسيم كلاهما مخالف للعقيدة الإسلامية ، مما أدى إلى تصدى المعتزلة لآراء المشبهة والمجسمة الذين حملوا الصفات على مقتضى الحس .

(٤) ابن حزم . الفصل فى الملل والأهواء والنحل ، (جـ)٢ ، ص٢٧٧ - ٢٧٨ .

القرآن الكريم ، فنزعوا إلى التشبيه والتجسيم ، وتمسكوا بظاهر الآيات وفسروها تفسيرًا ماديًا ظاهريًا (١) .

فنرى المشبهة قد خاضوا فيما تشابه من آيات القرآن الكريم فاستوقفتهم ظواهرها وحرفيتها ، وأدى عدم معرفتهم بحسن التأويل وجهلهم بمعاني الآيات والأحاديث إلى وصف الله تعالى بصفات مثل صفات المخلوقات ، وقاسوا ما ألفوه من صفاتهم على صفاته تعالى فما شاهدوه فى أنفسهم ، وما عرفوه من أحوالهم أطلقوه على الله تعالى .

أما المجسمة فقد أعلنوا أن الله تعالى جسم ، وأنه يتصف بكل صفات الجسم ، وتصوروا ذاته تعالى على شكل إنساني فنسبوا إليه تعالى من الأعضاء والجوارح ما للإنسان المخلوق كاليد والعين والوجه ، أو تذكر له تعالى جهة ، ومكانًا ، واستواء ، ومجيئًا ، وعلوًا ، ونزولاً .

من هذا كله كان على المعتزلة أولا وقبل كل شيء أن يستأصلوا ما لا يتفق ، ويسمو بالله من الأفهام أو التصورات التجسيمية التى توجد فى المذهب السنى التقليدى . هذا المذهب الذى كان لا يقبل شيئًا آخر غير التصديق الحرفى للنصوص المجسمة والمشبهة التى جاءت فى القرآن والحديث . ومن ثم كان واجبًا على المعتزلة أن يقاتلوا فى الميدان الديني كل هذه الآيات و الأحاديث والنصوص المقدسة التى تنسب لله الصورة الإنسانية ، وأن يجعلوها لا تدل إلا على معانٍ روحية ، وذلك بتأويل إستعارية أو مجازية (٢) .

وبهذا كان المعتزلة فرسان التنزيه والتجريد ، فيما يتعلق بتصور الذات الإلهية ، فقد عارضوا فكر سائر الفرق المشبهة والمجسمة والحشوية الذين عجزت بهم مداركهم ، فلم يرتقوا بتصور الذات الإلهية عن حدود المحدثات والمخلوقات . كما استند المعتزلة فى موقفهم هذا إلى الآيات المحكمة فى القرآن الكريم التى تؤكد على تنزيه الله تعالى تنزيهًا تامًا عن سمات الحدوث وعن مماثلة الحوادث ، فهو تعالى ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ (٣) .

وبذلك كانت الوحدانية تستلزم نفى الجسمية عنه تعالى ، وتقتضى نفى الألوهية عن غيره - تعالى - وبذلك يكون التنزيه التام له تعالى ، فهو واحد بذاته وصفاته وأفعاله ، فوحدة الذات تعني عدم التركيب من أجزاء فهي ليست متعددة ، كما أن ذاته تعالى واحدة غير منقسمة ، ويقول القزويني فى ذلك : " إن الواحد لا ينقسم " (٤) .

---

(١) أمير مينا وعلى خريس : موسوعة جامع الفرق والمذاهب الإسلامية ، (ط)١ ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، ١٩٩٢م ، مادة المشبهة ، ص١٨٦ .

(٢) أجناس جولدتسيهر : العقيدة والشريعة فى الإسلام ، تعليق محمد يوسف موسى وآخرين ، دار الكاتب المصرى ، القاهرة ، ١٩٤٦م ، ص٩٥ - ٩٧ .

(٣) سورة الشورى : آية ١١ .

(٤) نجم الدين القزويني : شرح حكمة العين ، المطبعة الكريمية ، قزان ، ١٣١٩هـ ، ص٥٦ .

فلا توجد ذات تشبه ذاته تعالى ، وأما وحدة الصفات فيعني بها عدم تعددها من جنس واحد كقدرتين فأكثر ، وعلمين فأكثر ، وكذلك يراد بها عدم وجود صفة لغير الله سبحانه تشبه صفة الله تعالى . وأما وحدة الأفعال فيعني بها أنه لا تأثير لغيره - تعالى - في فعل من الأفعال ، ويراد بها عدم وجود فعل لغيره تعالى يشبه فعله ويماثله .

وهكذا ترى المعتزلة أن الوحدانية لله تعالى ولا يمكن أن تتم إلا بتنزيه الخالق تعالى تنزيهًا تامًا بحيث لا يماثله شيء من المخلوقات لا في ذاته ، ولا في صفاته ، ولا في أفعاله .

وبهذا جاء قول المعتزلة في الوحدانية معارضًا لآراء المجسمة والمشبهة ، لأن القول بالتجسيم والتشبيه لا يصح مع معرفة الوحدانية [1] .

والجدير بالملاحظة أننا نجد المتكلمين عامة متفقين حول وحدة الذات الإلهية ، وهذه الوحدة ناتجة عن تنزيهه تعالى عن كل نقص ، يمكن أن يشوبه ، وكانت هذه هي الفكرة الجوهرية التي قامت عليها بحوث المتكلمين في مجال الصفات ، فكل ما هو من صفات الكمال يثبت له تعالى ، وكل ما هو من صفات النقص يسلب عنه [2] لأن الله منزه عن جميع صفات النقص والأضداد [3] وهذا ما دفع المعتزلة إلى مقاومة كل تشبيه بين الله والمخلوقات

أ - الله لا يجوز أن يكون جسمًا : .

قدمت المعتزلة العديد من الأدلة العقلية والطرق البرهانية التي تؤكد أن الله لا يجوز أن يكون جسمًا ، فقد أثبتت المعتزلة - كما سبق القول - في مسألة حدوث الأجسام أن كل جسم فهو محدث ، والله تعالى لو كان جسمًا لوجب أن يكون محدثًا،ولكن الله ليس بمحدث وبالتالي فكونه جسمًا محال ؛ وذلك لأن الأجسام كلها يستحيل انفكاكها عن الحوادث كالاجتماع والافتراق والحركة والسكون ، وما لم ينفك عن الحوادث يجب أن يكون محدثًا لا محالة .

هذا بالإضافة إلى أن الله تعالى لو كان جسمًا لاحتاج إلى مركب كما تحتاج الأجسام إلى ذلك [4] ، فكل جسم فهو مركب ، وكل مركب فهو محتاج إلى كل واحد من أجزائه [5] ، ولكن الله يوصف بأنه واحد بمعنى أنه

---

(1) القاضي عبد الجبار : المغني ، (جـ)٤ ، ص٣٤٦ .

(2) مهري أبو سعدة : الاتجاه العقلي في مشكلة المعرفة عند المعتزلة ، ص١٩٥ - ١٩٦ .

(3) البيجوري : تحفة المريد على جوهرة التوحيد ، ص٢ .

(4) القاضي عبد الجبار : المختصر في أصول الدين ، (جـ)١ ، ص٢١٥ ، وأيضًا ، عبد الرحمن بدوي : مذاهب الإسلاميين ، (جـ)١ ، ص٤١٤ .

(5) فخر الدين الرازي : أساس التقديس في علم الكلام ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر ، القاهرة ، ١٩٣٥م ، ص١٩ .

لا يتبعض ولا يتجزأ [١] ، ولعلنا إذا رجعنا إلى الجاحظ نجده يقول في ذلك : " إن الله واحد ليس بذي أجزاء ، ولا يشبه شيئًا ذي أجزاء . وكل من قال بتجزئة الواحد الحق أو شبهه بشيء ذي أجزاء لا يكون موحدًا ، إن انتحل اسم الوحدانية . فالتشبيه هو نقيض الوحدانية " [٢] .

من الواضح هنا أن الجاحظ يشير إلى اختلاف الناس في معنى الوحدانية ، ولكنه يفهم الوحدانية على أنها نفى التجزئة عن الواحد أى الله ، وعدم تشبيهه بشيء ذي أجزاء .

كذلك لو قلنا بأنه تعالى له صورة لأدى هذا إلى القول بأن له مادة ، إذ الصورة لا توجد إلا في مادة ، وأيضًا ليس له تعالى مادة ، إذ لو قلنا بأن له مادة ، لاستتبع هذا القول بأن له صورة ، إذ إن المادة لابد لها من صورة . أما أننا لو قلنا بالمادة والصورة بالنسبة لله تعالى ، فإن ذاته ستكون مؤلفة من شيئين ، كما هو الحال عندما نقول إن جسمًا ما من الأجسام مؤلف من مادة ومن صورة . وعلى هذا فليس له مادة ولا صورة . كما أن وجود الله يخلو من الفاعل ومن الغاية . فالله سبب أول ، بمعنى ليس له تعالى علة فاعلة ، وأيضًا ليس لوجوده علة غائية ، إذ لو قلنا بالغاية فإن هذا يؤدى إلى القول بأنه كسائر الموجودات التي لها علل أربع . العلة المادية والعلة الصورية والعلة الفاعلة والعلة الغائية [٣] .

كذلك الله منزه عن اللذة والألم ، والدليل على ذلك أنهما تابعان لتغير المزاج ، وتغير المزاج صفة الجسم المركب الذى هو قابل للزيادة والنقصان ، ولما كان التغير عليه سبحانه وتعالى محالاً كان الألم واللذة عليه أيضًا محالاً [٤] ، كما أن الله تعالى لا يكون جوهرًا ولا عرضًا [٥] .

من هنا يمكننا القول بأن الله تعالى ليس بجسم ، وجميع صفات الأجسام ، تعد مستحيلة بالنسبة له .

فإذا علم أن الله خالق كل شيء علم أنه لا يشبه شيئًا ، إذ لا يشبه الشيء إلا ما كان من جنسه ، والخالق سبحانه يستحيل أن يكون من جنس المخلوقات ، إذ لو كان من جنسها لعجز كعجزها ، ولو عجز كعجزها لاستحال منه وجود الأفعال ، وبالضرورة شاهدنا وجود الأفعال ونفيها في نفس الوقت ، فعلم بهذا أن الخالق سبحانه لا يشبه المخلوق [٦] .

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغني ، (جـ)٥ ، ص٢٤٤ .

(٢) الجاحظ : رسائل الجاحظ ، قدم لها على أبو ملحم ، (ط)١ ، منشورات دار ومكتبة الهلال ، بيروت ، ١٩٨٧م ، ص٣٣ .

(٣) عاطف العراقى : ثورة العقل فى الفلسفة العربية ، ص١٠١ .

(٤) فخر الدين الرازى : المسائل الخمسون ، ص٣٦٠ .

(٥) النيسابورى : المسائل فى الخلاف بين البصريين والبغداديين ، ليدن ، ١٩٠٢م ، ص٢ ، وأيضًا . التهانوي : كشاف اصطلاحات الفنون ، مادة الله ، ص٣٤٧ .

(٦) ابن تومرت : عقيدة ، ص٥١ .

إلى جانب هذا نجد المعتزلة قد تأولوا الآيات القرآنية التى قد يوحي ظاهرها بالتجسيم والتشبيه ، وتعلق بظاهرها القائلون بالتشبيه والتجسيم ، وذلك فى مثل قوله تعالى : ﴿ ولتصنع على عينى ﴾ (١) . قالوا: إن الله أثبت لنفسه العين ، وذو العين لا يكون إلا جسمًا ، ولكن تجيب المعتزلة بأن المراد بالعين العلم (٢) وفى مثل قوله تعالى : ﴿ ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام ﴾ (٣) ، وأيضًا قوله تعالى : ﴿ كل شيء هالك إلا وجهه ﴾ (٤) . فقالوا أثبت الله لنفسه وجهًا ، وذو الوجه لا يكون إلا جسمًا ، ولكن ترى المعتزلة أن المراد بالوجه الذات والنفس ، فكل شيء هالك إلا ذاته (٥) ، بمعنى أن الله أثبت لنفسه وجهًا وصفه بالجلال والإكرام وحكم لوجهه بالبقاء ، ونفى الهلاك عنه ، فنحن نثبت لله ما أثبته الله لنفسه نقر بذلك ونصدق ذلك من غير أن نشبه وجه خالقنا بوجه أحد من المخلوقين (٦) ، كذلك قوله تعالى : ﴿ لما خلقت بيدى ﴾ (٧) ، وأيضًا قوله تعالى : ﴿ يد الله فوق أيديهم ﴾ (٨) . فقالوا أثبت الله لنفسه اليد ، وذو اليد لا يكون إلا جسمًا ، ولكن ترى المعتزلة أن اليد تعنى القدرة والقوة (٩) ، وفى مثل قوله تعالى : ﴿ بل يداه مبسوطتان ﴾ (١٠) . فقد عبروا باليدين عن النعمة ، وامتنع المعتزلة عن القول بأن لله يدًا كالأيدى ، وقالوا إن تأويل هذه الآيات وأشباهها هو إما القدرة أو النعمة (١١) ، وغير ذلك من الآيات التى أوردها المتعلقون بالجسمية ، وقام المعتزلة بالرد عليها ، وتأويلها بما يتفق مع نفى الجسمية والتشبيه ، فالله تعالى منزه عن الجوارح ، وعن صفات الأجسام .

ب - نفى الجهة عن الله :

أجمعت المعتزلة على نفى الجهة عن الله سبحانه وتعالى ، لأنهم اعتقدوا أن إثباتها يوجب إثبات المكان والجسمية (١٢) . إلى جانب هذا نجد المعتزلة قد تأولوا الآيات القرآنية التى قد يوحى ظاهرها بالتجسيم .

---

(١) سورة طه آية ٣٩ .

(٢) لويس غرديه وجورج قنواتي : فلسفة الفكر الديني ، (جـ)٢ ، ص٣٦٧ .

(٣) سورة الرحمن آية ٢٧ .

(٤) سورة القصص آية ٨٨ .

(٥) الأشعرى : الإبانة عن أصول الديانة ، إدارة الطباعة المنيرية ، درب الأتراك بالأزهر ، بدون تاريخ ، ص٣٥ - ٣٧

(٦) محمد بن إسحق بن خزيمة : التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل ، تعليق محمد خليل هراس ، دار الكتب العلمية ، بيروت - لبنان ، ١٩٨٣م ، ص١٠ - ١١ .

(٧) سورة ص آية ٧٥ .

(٨) سورة الفتح ، آية ١٠ .

(٩) الزمخشري : الكشاف ، (جـ)٢ ، ص٥٤٣ ، وأيضًا . ألبير نصري نادر : فلسفة المعتزلة ، (جـ)١ ، ص٤١ .

(١٠) سورة المائدة ، آية ٦٤ .

(١١) أبو [illegible] النسفي : بحر الكلام فى علم التوحيد ، ص٢٠ ، وأيضًا ، زهدي جار الله : المعتزلة ، ص٨٦ .

(١٢) ابن قيم الجوزية : مختصر الصواعق المرسلة ، (جـ)١ ، ص٧٧ - ٧٨ .

فكان تأويل المعتزلة للكرسي فى الآية : ﴿ وسع كرسيه السموات والأرض ﴾ (١) أنه علم الله ، فيكون علمه تعالى قد وسع السموات والأرض ، لأنه لو كان له كرسي يجلس عليه لكان محدودًا مجسمًا ، ولكن الله منزه عن هذا . ففي ﴿ وسع كرسيه ﴾ تصوير لعظمته تعالى فلا كرسى له (٢) .

كذلك رفض المعتزلة الاستواء على العرش على معناه الظاهر وذلك فى مثل قوله تعالى : ﴿ إن ربكم الله الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام ثم استوى على العرش ﴾ (٣) ، وقوله تعالى : ﴿ الله الذى خلق السموات والأرض وما بينهما فى ستة أيام ثم استوى على العرش ﴾ (٤) ، وقوله تعالى : ﴿ وهو الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام وكان عرشه على الماء ﴾ (٥) ، فالاستواء لدى القائلين بالجسمية يعنى القيام والانتصاب وهما من صفات الأجسام ، فيجب أن يكون الله جسمًا . ولكن أجابت المعتزلة على ذلك بتأويل معنى الاستواء - فى الآيات المذكورة - بأنه يعنى الاستيلاء والغلبة ، أى الملك والقهر (٦) .

ولعلنا إذا رجعنا إلى الغزالى نجده يقول : " الله مستوٍ على العرش استواءً منزهًا عن المماسة والاستقرار.. وأنه مقدس عن التغير والانتقال " (٧) .

كذلك نفى المعتزلة الفوقية عن الله تعالى ، لأن الفوقية تدل على الجهة ، وذلك فى مثل قوله تعالى : ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ (٨) . فالاستواء هنا يعنى العلو والارتفاع (٩) فالله فوق العرش بمعنى أنه تعالى خير منه وأفضل كما يقال الأمير فوق الوزير (١٠) . وقوله تعالى : ﴿ وفوق كل ذى علم عليم ﴾ (١١)

---

(١) سورة البقرة ، آية ٢٥٥ .

(٢) الزمخشري : الكشاف ، (جـ)١ ، ص٣٨٤ - ٣٨٥ .

(٣) سورة الأعراف ، آية ٥٤ ، وأيضًا ، سورة يونس آية ٣ .

(٤) سورة السجدة ، آية ٤ .

(٥) سورة هود ، آية ٧ .

(٦) الأشعرى : الإبانة عن أصول الديانة ، ص٣١ - ٣٢ ، القاضى عبد الجبار : تنزيه القرآن عن المطاعن ، ص ١٧٩ ، ٢٢٤ ، عز الدين بن عبد السلام : الإشارة إلى الإيجاز فى بعض أنواع المجاز ، ص١١٠ ، الشعرانى : اليواقيت والجواهر ، ص١٠١ ، العمرجي : المعتزلة فى بغداد ، ص٩٦ ، ونتر ستيس : الزمان والأزل ، ص١٦ - ١٧ ، وأيضًا ، حسن صادق : جذور الفتنة فى الفرق الإسلامية ، (ط)٢ ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، ١٩٩٣م ، ص ١٩٨ .

(٧) الغزالى : إحياء علوم الدين ، ص٩٠ ، الأربعون فى أصول الدين ، ص ٤-٥ . وأيضًا ،

W.M.Watt : Islamic creeds . PP.73-74 .

(٨) سورة طه ، آية ٥ .

(٩) ابن خزيمة : التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل ، ص١٠١ .

(١٠) ابن قيم الجوزية : مختصر الصواعق المرسلة ، (جـ)٢ ، ص١٤١ .

(١١) سورة يوسف ، آية ٧٦ .

فالفوقية هنا لا تعنى المكانية بل هى مجاز متعلق بالعلم الإلهى ، فالله هو العليم وفوق ذوى العلوم أجمعين .

كما نرى المعتزلة قد تأولوا آيات المجىء ، فقالوا فى الآية ﴿ وجاء ربك ﴾ (١) ، إن تقديرها وجاء أمر ربك وليس أنه جاء من مكان ، ولا أنه زائل ، ولا متنقل من مكان إلى مكان ، أو جاء من مكان إلى مكان . بل هو فى كل مكان ، ولا يحويه مكان (٢) ؛ لأن الله لو كان يجىء حقيقة لكان متحركا متجسما ، ولكن الله منزه عن هذا . لذلك استعملت هذه الآية فى المعنى المجازى ، ولا ينبغى الأخذ بمعناها الحقيقى الدال على المكان والمحدودية كما يدعى أهل التجسيم والتشبيه (٣) ، وبهذا نفى المعتزلة عن الله تعالى صفة المجىء ، والإتيان .

كذلك نرى المعتزلة قد تأولوا آيات المعية ، مثل قوله تعالى : ﴿ إن الله مع الذين اتقوا ﴾ (٤) ، وقوله تعالى : ﴿ إننى معكما أسمع وأرى ﴾ (٥) ، فقالوا إن المعية مجاز يمتنع حمله على الحقيقة ، لأن حقيقة المعية المجاورة والمخالطة ، وهى منفية عن الله تعالى . أما تقديرها فهو العلم والتأييد (٦) ، ولا ريب أن هذا التأويل معقول .

وأخيرًا نفى المعتزلة التحيز عن الله ، فالله ليس بمتحيز ويدل على ذلك عدة حجج :-

الحجة الأولى : لو كان الله تعالى متحيزًا لكان محدثا ، لكنه يمتنع أن يكون محدثا - كما سبق القول - ومن ثم يمتنع أن يكون متحيزًا (٧) .

الحجة الثانية : لو كان الله تعالى متحيزًا لكان متناهيا ، والدليل على ذلك ، أن كل مقدار يقبل الزيادة والنقصان ، وكل ما كان كذلك فهو متناه ، وهذا يدل على أن كل متحيز متناه (٨) .

الحجة الثالثة : لو كان الله تعالى متحيزًا ، لكانت ماهيته مساوية لسائر الماهيات فى تمام الماهية ، ولو كان كذلك لافتقر إلى مرجح ، وذلك محال ، فالقول بكونه متحيزًا محال (٩) .

---

(١) سورة الفجر ، آية ٢٢ .

(٢) ابن قيم الجوزية : مختصر الصواعق المرسلة ، (جـ)٢ ، ص١٠٦ ، القاضى عبد الجبار : المختصر فى أصول الدين ، ص٢١٨ ، وأيضا ، محمد عمارة : المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية ، (ط)٢ ، دار الشروق ، القاهرة ، ١٩٨٨م ، ص٥٥ .

(٣) الجاحظ : رسائل الجاحظ ، ص٣٥ .

(٤) سورة النحل ، آية ١٢٨ .

(٥) سورة طه ، آية ٤٦ .

(٦) ابن قيم الجوزية : الصواعق المرسلة ، (جـ)٢ ، ص٢٦٢ .

(٧) فخر الدين الرازى : الأربعون فى أصول الدين ، ص١٠٤ .

(٨) فخر الدين الرازى : أساس التقديس فى علم الكلام ، ص٣٦ .

(٩) فخر الدين الرازى : الأربعون فى أصول الدين ، ص١٠٥ .

من هنا يمكننا القول بأن المعتزلة قد نفت عن الله ، المكانية ، والجهة ، والتحيز ، خلافًا للمشبهة والمجسمة .

جـ - لا يجوز رؤية الله : -

كان حرص المعتزلة على نفى الجسمية أو التشبيه عن الله تعالى هو الدافع الأساسي لنفيهم لرؤية الله تعالى ، حتى لا يلحقه تعالى أى نقص أو تشبيه . لذلك تعلقت مسالة رؤية الله عند المعتزلة بمشكلة التجسيم واعتبروها فرعًا منها (١) .

ولعلنا إذا رجعنا إلى الأشعرى فى كتابه مقالات الإسلاميين نجده يقول : " قد أجمعت المعتزلة على أن الله لا يرى بالأبصار فى الدنيا والآخرة ، ولا يجوز ذلك عليه " (٢) .

والسبب فى إنكار المعتزلة لرؤية الله بالأبصار يرجع إلى أن إثبات الرؤية يعتبر تجسيمًا لله تعالى ، إذ إن مفهوم الرؤية عندهم بالأبصار لا يخرج عما هو معروف فى الشاهد ، وعلى ذلك فإن إثباتها لله تجسيم له .

واستدل المعتزلة على إحالة رؤيته تعالى بالأبصار بالقول بأن الله تعالى لو جاز عليه الرؤية بالأبصار لوجب أن يكون جسمًا ، أو جوهرًا ، أو عرضًا ، أو محدودًا ، أو حالاً فى مكان ، أو مقابلاً ، أو خلفاً ، أو عن يمين ، أو عن شمال ، أو يكون من جنس المرئيات ، لأننا لم نعقل مرئيًا بالبصر إلا كذلك ، فلما استحال عليه جميع هذه الوجوه بطل أن يكون مرئيًا ، أو تجوز عليه الرؤية (٣) .

وهذه كانت النتيجة المنطقية التى تؤدى إلى القول بنفى رؤية الله تعالى ، والتأكيد التام على استحالة هذه الرؤية ؛ لأن القول برؤية الله تعالى عند المعتزلة يعد هدمًا للتنزيه وتشويهًا لفكرة الله (٤) .

فكان طبيعيًا مع هذا التنزيه الذى قال به المعتزلة أن يقولوا بنفي رؤية الخلق للذات الإلهية (٥) .

وهكذا حاولت المعتزلة تسليط الضوء على أهم مقولات الوحدانية ، وهى أن الله لا يرى بالأبصار ، لأن البصر يدرك المادى والله لا مادى . إلى جانب هذا نجد المعتزلة قد وقفوا حيارى أمام النصوص الشرعية التى تثبت الرؤية . أما الحديث فإنهم كذبوا رواته وطعنوا فى إسناده . أما الآيات القرآنية فلم يجرؤوا على تكذيبها ، ولكنهم اعتبروها مجازًا وأولوها .

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغني ، (جـ)٤ ، رؤية البارى ، ص١٤٠ .

(٢) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ، (جـ)١ ، ص٢١٨، ٢٦٥ ، وأيضًا ، القاضى عبد الجبار : المنية والأمل ، (جـ)١ ، ص١٤ .

(٣) عبد الفتاح فؤاد : الفرق الإسلامية ، (جـ)١ ، ص١٩٤ .

(٤) القاضى عبد الجبار : المنية والأمل ، (جـ)٢ ، ص١٣٦ ، وأيضًا ، العمرجي : المعتزلة فى بغداد ، ص٣٤ .

(٥) القاضى عبد الجبار : المختصر فى أصول الدين ، (جـ)١ ، ص٢٢٠ ، الجويني : لمع الأدلة ، ص١٠١ ، أبو المعين النسفي : بحر الكلام فى علم التوحيد ، ص٢٧ ، لويس غرديه وجورج قنواتي : فلسفة الفكر الديني ، (جـ)٣ ، ص٢١٩ ، عبد الرحمن بدوي : التراث اليوناني فى الحضارة الإسلامية ، (ط)٣ ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٦٥م ، ص٢٠٤ ، وأيضًا ، محمد عمارة : المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية ، ص٥٣ .

ففي كلمة ناظرة الواردة في الآية ﴿ وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ﴾ (١) إنها تعني نظر الانتظار وليس نظر الرؤية (٢) .

ويقول الجاحظ في ذلك : " ينبغي فهم كلمة ناظرة بمعنى المنتظرة ثواب الله ، وانسجامًا مع الآيات العديدة التي تنفي إمكانية الرؤية بالعين ، وأخذًا بالعقل الذي ينفي التشبيه عن الله ، نؤكد على أن الله لا يشبهه شيء " (٣) لذلك أنكر المعتزلة الرؤية لنفي الجسمية والتشبيه عن الله تعالى ، واستشهدوا على صحة قولهم بالآية الكريمة :﴿ لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار ، وهو اللطيف الخبير ﴾ (٤) ، أي لا يدركه ذووالأبصار وهو يدرك ذوي الأبصار فهو ليس في جهة ، وهو اللطيف الخبير بأعمال العباد (٥) ، كذلك تقول المعتزلة في الآية الكريمة :﴿ الله نور السموات والأرض ﴾ (٦) إن الله تعالى ليس نورًا يصح رؤيته بالأبصار ، وتأوّلوا النور على أنه تعالى منور السموات والأرض (٧) .

وبوجه عام يمكننا القول بأن المعتزلة كانوا يقاومون بقوة هذه العقيدة التي تؤدي إلى تحديد الله ، وتشبيهه بخلقه .

٣- أزلية الله وأبديته : -

ينفرد الله تعالى بأنه قديم سرمدي ، والسرمد في اللغة يعني الدائم الذي لا ينقطع ، والسرمدي هو دائم الوجود من جهتي الأزل والأبد ، فهو ما لا أول له ولا آخر (٨) .

ويتصور الدين الإسلامي الله على إنه موجود وجودًا متعاليًا على العالم ، غير باطن فيه ، فإله الإسلام هو إله منزه عن المماسة والاستقرار ، سرمدي ، لا يتعلق وجوده بلحظة معينة في الزمان (٩) .

---

(١) سورة القيامة ، آية ٢٢ - ٢٣ .

(٢) الأشعري : الإبانة عن أصول الديانة ، ص١٣ .

(٣) الجاحظ : رسائل الجاحظ ، ص٣٤ - ٣٥ .

(٤) سورة الأنعام ، آية ١٠٣ .

(٥) عز الدين بن عبد السلام : الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز ، ص١٤٢ ، القاضي عبد الجبار : المغني ، (جـ)٤ ، ص١٣٩، وأيضًا ، ابن تيمية : منهاج السنة النبوية ، (جـ)١ ، ص٢١٥ .

(٦) سورة النور ، آية ٣٥ .

(٧) زهدي جار الله : المعتزلة ، ص ٨٢.

(٨) عاطف العراقي : نحو معجم للفلسفة العربية ، ص٥٤ ، الجرجاني : التعريفات ، ص١٣٤ ، جميل صليبا : المعجم الفلسفي ، (جـ)١ ، ص٦٥٤ ، مراد وهبة : المعجم الفلسفي ، ص٢١٩ ، عبده الحلو : معجم المصطلحات الفلسفية ، ص٥٩ ، مادة السرمدي ، وأيضًا ، ابن تيمية : الرسالة البعلبكية ، ص٤٢٠ .

(٩) يحيى هويدي : مقدمة في الفلسفة العامة ، ص١٠٣ - ١٠٥ .

من هنا استدل المعتزلة على أن ذات الله تعالى متقدمة على وجود العالم بقدم غير متناه ، ودائمة البقاء بعد فناء المخلوقات فلا نهاية لها . أى أن الله أزلى أبدى .

وسنقوم الآن ببيان مفهوم القديم معتمدين فى ذلك على تعريف القاضى عبد الجبار له ، إذ عرفه من الجانب اللغوى ، والجانب الاصطلاحي قائلا : " إن القديم فى أصل اللغة ، هو ما تقادم وجوده ، ولهذا يقال بناء قديم ورسم قديم ، وعلى هذا قوله تعالى:﴿ حتى عاد كالعرجون القديم ﴾ (١) ، أما فى اصطلاح المتكلمين فهو يعنى ما لا أول لوجوده ، والله تعالى هو الموجود الذى لا أول لوجوده ، ولذلك وصفناه بالقديم " (٢) .

وهكذا كانت تؤكد المعتزلة على وحدانية الله وتفرده بالقدم والأزلية ، التى هى أخص أوصاف الألوهية عندهم (٣) ، أى أن انفراد الله بالألوهية يقتضى انفراده بالقدم والأزلية .

ولا شك فى أن صفة القديم قد أخذت مكانا هامًا فى مجامع المتكلمين ، والسبب فى هذا أنه لم يرد فى النصوص الدينية وصف الله بالقدم ، ولذلك اختلفوا فى حمل هذه الصفة عليه .

ويشرح الجويني فى كتابه الشامل هذا الاختلاف فيقول : " إن المتقدمين من شيوخ الأشاعرة قالوا إن القديم هو الموجود الذى لا أول لوجوده ، وذهب بعض المعتزلة إلى أن الله قديم بمعنى أنه لم يزل كائنًا لا إلى أول ، وإنه المتقدم لجميع المحدثات لا إلى غاية ، وهذا قول الجبائى . وذهب عباد بن سليمان إلى أن معنى قديم أنه لم يزل ، ومعنى لم يزل هو أنه قديم ، وقال بعضهم معنى قديم بمعنى إله . وحكى عن مُعمر بن عباد السلمى أنه كان لا يقول إن البارى قديم . إلا إذا أوجد المحدثات " (٤) .

من هذا يتضح لنا أن الله هو وحده القديم ، وكل ما عداه فهو محدثًا ومخلوق ، والدليل على ذلك ، أنه تعالى لو لم يكن قديمًا لكان محدثًا لأن الموجود يتردد بين هذين الوصفين ، ولو كان القديم تعالى محدثًا لاحتاج إلى محدث يحدثه ، وهكذا إلى ما لا نهاية ، وعلى هذا فلابد من أن ننتهى إلى القول بخالق قديم لا أول له ، لأن من كان وجوده متوقفًا على وجود ما لا انقطاع له ، ولا تناهي لم يصح وجوده ، وأيضًا لو كان محدثًا لم يصح منه فعل الجسم ، فيجب أن يكون قديمًا (٥) .

---

(١) سورة يس ، آية ٣٩ .

(٢) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص١٨١ .

(٣) حسن محمود الشافعي : المدخل إلى دراسة علم الكلام ، ص٩٩ ، وأيضًا ، العمرجي : المعتزلة فى بغداد ، ص٣٤ .

(٤) الجويني : الشامل ، (جـ)١ ، ص١٣٦ ـ ١٣٧ ، وأيضًا ، الأشعرى : مقالات الإسلاميين ، (جـ)٢ ، ص١٧٩ـ١٨٠ .

(٥) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص١٨١ ، النيسابورى : التوحيد وديوان الأصول ، ص٥٧٣ ، الباقلاني : الإنصاف ، ص٢٩ ، مصطفى حلمي : النيسابورى ضمن معجم أعلام الفكر الإنساني ، ص٣٨٧ ، وأيضًا ، على عبد الفتاح المغربى : الفرق الكلامية الإسلامية ، ص٢٢٣ .

وفقًا لهذا يكون خالق العالم ومُبدؤه وبارؤه ومحدثه ومبدعه أزليًا ليس لوجوده أول ، بل هو أول كل شيء [١] ، قديم ، لا مفتتح لوجوده ، ولا مبتدأ لثبوته [٢] .

هذا بالإضافة إلى أن المعتزلة تؤكد أن القديم ينفرد بامتناع العدم واستحالة الفناء [٣] فهو باقٍ بمعنى أنه دائم الوجود [٤] ، والدليل على ذلك ، أن القديم لو جاز عليه العدم والبطلان كما يجوز عليه الوجود لم يكن بالوجود أولى من العدم إلا بأن يوجده موجد ، وما تقدم عليه الموجد لا يجوز أن يكون قديمًا [٥] .

لذلك نجد أن الموجود الثابت لا يدل على أنه مخلوق محدَث ، والله موجود ثابت ، إذن الله دائم الوجود وليس بمخلوق [٦] .

وهكذا نرى أن الله برئ من جميع أنحاء النقص ، فوجوده أفضل الوجود وأقدم الوجود ، بحيث إننا لا نجد وجودًا أفضل ولا أقدم من وجوده تعالى . وبهذا لا يمكن أن يشوب وجود الله وجوهره العدم ولا الضد [٧] إذ إن العدم لا يوجد إلا في الموجودات الحادثة المتغيرة ، والله ليس بحادث ولا متغير ، وذلك في مثل قوله تعالى : ﴿كل من عليها فانٍ ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام﴾ [٨] .

معنى هذا أن وجود الله وصفاته لا تتشابه مع وجود وصفات المخلوقات [٩] ، إلى هنا يتبين لنا ، كيف دافعت المعتزلة عن الوحدانية من خلال إثبات أن الله أزلي أبدي .

ولنعرض الآن كيف كان لذلك كله أكبر الأثر في تكوين رأي الكندي ، وهو بصدد معالجة موضوع الوحدانية ، فقد احتلت الوحدانية مكانة واسعة من فكره ودراسته ، حيث وسع البحث فيها ، وأضفى عليها أبعادًا تتسم بالعمق والشمول ، كما اكتسبت صفة الوحدانية أهميتها الخاصة لديه من حيث إنها تعبر عن مفهوم الألوهية . بحيث لا يشوب الألوهية أدنى تصور من التشبيه والتمثيل وهذا إن دل على شيء فإنه يدل

---

(١) الغزالي : إحياء علوم الدين ، (جـ)١ ، ص١٠٦ .

(٢) الجويني : لمع الأدلة ، ص٨٢ ، الأرشاد ، ص٣٢ ، وأيضًا ، أبو مظفر الإسفراييني : التبصير في الدين ، القاهرة ، ١٩٤٠م ، ص٩٦ .

(٣) القاضي عبد الله البيضاوي : مطالع الأنظار على طوالع الأنوار ، ص٢ .

(٤) القاضي عبد الجبار : المغني ، (جـ)٥ ، الفرق غير الإسلامية ، ص٢٣٢ .

(٥) النيسابوري : التوحيد وديوان الأصول ، ص٢٢٥ .

(٦) الباقلاني : الإنصاف ، ص٦٣ .

(٧) الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة ، دار العراق ، بيروت ، ١٩٥٥م ، ص٢ .

(٨) سورة الرحمن ، آية (٢٦ - ٢٧).

(٩) A.J.Wensinck : on the relation between Ghazali's Cosmology and his mysticism . Amsterdam . 1933, p.15 .

على مدى تأثر الكندى بالمعتزلة فى إثبات وحدانية الله ، وهذا ما سنقوم بتوضيحه .

ثالثاً : مدى تأثر الكندى بالمعتزلة فى إثبات وحدانية الله .

بحث الكندى فى موضوع الوحدانية - شأنه فى ذلك شأن المعتزلة - كصفة من صفات الله . وقال إن الله واحد بالعدد وبالذات .

وبهذا نرى الكندى يعبر فى ذهابه إلى الوحدانية عن الروح الاعتزالية بمعنى أن آراء الكندى فى هذا المجال لا تخلو من التأثر بالمعتزلة كما سنبين ذلك .

فلاشك فى أن الكندى قد اهتم بالتدليل على وحدانية الله . فهو فى رسالته إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى - بعد أن يبين المعاني التى تقال على الواحد - يؤكد على وحدانية الله ببيان أنه لا يشبه أى شىء آخر .

فهو يقول : " إن الواحد الحق ليس هو شىء من المعقولات ، ولا هو عنصر ولا جنس ، ولا نوع ولا شخص ولا نفس ولا عقل ولا جزء ولا جميع ولا بعض ولا واحد بالإضافة إلى غيره ، بل واحد مرسل ، ولا يقبل التكثير ، ولا ذو هيولى ، ولا ذو صورة ، ولا ذو كمية ، ولا ذو كيفية ، ولا ذو اضافة ، ولا موصوف بشىء من باقى المعقولات ، ولا ذو جنس ، ولا ذو فصل ، ولا ذو خاصة ، ولا ذو عرض عام ، ولا متحرك ، ولا موصوف بشىء مما نفى أن يكون واحداً بالحقيقة ، فهو إذن وحدة فقط محض ، أعنى كل واحد غيره فمتكثر إنه الواحد بالذات الذى لا يتكثر بتة بجهة من الجهات ولا ينقسم بنوع من الأنواع ، لا من جهة ذاته ولا من جهة غيره ، ولا هو زمان ولا مكان ولا حامل ولا محمول ولا كل ، ولا جزء ، ولا جوهر ولا عرض ، ولا ينقسم بنوع من أنواع القسمة أو التكثر بتة " (١) .

هذا يعنى أن الكندى ينزه ذات الله عن كل شبه بالمحدثات ويرفعه عن كل صفات الكائنات المحسوسة والمعقولة . حيث يؤكد الصفة الإيجابية الوحيدة لله وهى أنه تعالى الواحد الحق الأول الذى له الوحدة بالذات وله وحده ، والذى لم تفد الوحدة من غيره ، بل هو الذى يفيدها لما عداه من الكائنات التى ليست لها الوحدة إلا بالعرض (٢) ، بمعنى أن الله واحد لا يستمد وحدته من غيره ، بل هو الذى يهب الوحدة لكل ما هو واحد ، ولا يمكن أن تمتد سلسلة واهبى الوحدة إلى غير نهاية ، بل لابد من التوقف عند واهب أعلى هو الواحد الحق ، الواحد الأول . وكل ما يقبل الوحدة فإنما يستمدها منه . وعن الواحد تصدر كل وحدة ، وكل ماهية ، إنه الخالق ، والمبدأ لكل حركة ، إذن فالواحد الحق هو الأول والخالق الجدير بوصف

---

(١) الكندى : رسالة إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى ، ص١٦٠ - ١٦١ ،

M.M.Sharif : AHistory of muslim philosophy , pp . 428-429 , and , seyyed . H . Nasr : History of Islamic philosophy , p.168 .

(٢) محمد عبد الهادى أبو ريدة : رسائل الكندى الفلسفية ، ص٨٥ .

الواحد ، وما عداه فلا يقال عليه الواحد إلا مجازاً [١] .

وبهذا يصل الكندى إلى استخلاص خصائص الواحد بالحقيقة وهى :-

١) إن الواحد بالحقيقة لا جنس له ؛ لأنه لا يقبل الإضافة إلى مجانسة .

٢) ماله جنس فليس بأزلى ، والأزلى لا جنس له ، إذن الواحد الحق أزلى [٢] .

ولعلنا إذا رجعنا إلى رسالة الحدود نجد الكندى يعرف معنى الأزلى فيقول : " إن الأزلى هو الذى لم يكن ليس ، وليس بمحتاج فى قوامه إلى غيره ، والذى لا يحتاج فى قوامه إلى غيره فلا علة له ، وما لا علة له فدائم أبداً " [٣] ، من هذا التعريف نرى أن الكندى يؤكد على صفتين للأزلى :-

أولاً : أن يكون ضرورى الوجود أو موجوداً دائمًا ، ولم يكن معدومًا .

ثانيًا : أنه موجود بذاته ، ولم يأخذ وجوده أو يُعطي الوجود أو يوجده أحد وهذان هما ركنا تعريف واجب الوجود لذاته أو بذاته ، وهو المصطلح الذى سنجده ابتداء بالفارابى ، ولم نجده عند الكندى فى رسائله ، ولكن المعنى - لا التسمية أو المصطلح - موجود عند الكندى [٤] .

فإذا رجعنا إلى رسالة الكندى فى الفلسفة الأولى نجده يقول : " إن الأزلى هو الذى لم يجب ليس هو مطلقًا ، فالأزلى لا قبل كونيًا لهويته ، فالأزلى هو لا قوامه من غيره ، فالأزلى لا علة له ، فالأزلى لا موضوع له ، ولا محمول ، ولا فاعل ، ولا سبب - أعنى ما من أجله كان - لأن العلل المتقدمة ليست غير هذه .

وإذا كان لا موضوع له ، ولا محمول فهو ليس له جنس ، لأنه إن كان له جنس فهو نوع ، والنوع مركب من جنسه العام له ولغيره ومن فصل ليس فى غيره ، فله موضوع هو الجنس القابل لصورته وصورة غيره ، ومحمول هو الصورة الخاصة له دون غيره ، فله موضوع ومحمول . وقد تبين أنه لا موضوع ولا محمول له ، فالأزلى لا جنس له ، وينتج عن ذلك أنه لا يفسد " [٥] .

وينتقل الكندى من هذا إلى صفة أخرى للأزلى وهى أنه لا يستحيل أو يتغير وأنه تام ، ويدلل على ذلك بقوله : " والاستحالة تبدل ؛ فالأزلى لا يستحيل لأنه لا يتبدل ، ولا ينتقل من النقص إلى التمام ، فالانتقال استحالة ما فالأزلى لا ينتقل إلى تمام ، لأنه لا يستحيل ، والتام هو الذى له حال ثابتة يكون بها فاضلا ، والنقص

---

(١) عبد الرحمن بدوي : الفلسفة والفلاسفة فى الحضارة العربية ، ص١٧٢ - ١٧٣ .

(٢) الكندى : رسالة إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى ، ص١٥٣ .

(٣) الكندى : رسالة فى حدود الأشياء ورسومها ، ص١٦٩ . وأيضًا . عبد الأمير الأعسم : المصطلح الفلسفي عند العرب ، ص١٩٤ ، مادة الأزلى .

(٤) حسام الآلوسي : فلسفة الكندى وآراء القدامى والمحدثين فيه ، ص٦٩ .

(٥) الكندى : رسالة إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى ، ص١١٣ .

هو الذى لا حال له ثابتة يكون بها فاضلاً ، فالأزلى لا يمكن أن يكون ناقصًا لأنه لا يمكن أن ينتقل إلى حال فيكون بها فاضلاً لأنه لا يمكن أن يستحيل إلى أفضل منه ولا إلى أنقص منه بتة ، فالأزلى تام اضطرارًا " (١) .

ثم يتبع الكندى كل ما سبق بصفة أخرى هامة ، يتصف بها الأزلى وهى أنه ليس بجرم ، أى ليس بجسم وذلك لأن " الجرم ذو جنس وأنواع ، والأزلى لا جنس له ، فالأزلى ليس بجرم ، وكل جرم ليس بأزلى " (٢) .

إلى هنا نرى أن الواحد - فى رأى الكندى - هو الكائن الواجب ، وغير المعلول ، والذى ليس له بهذا الاعتبار ، جنس ولا نوع ، وفضلاً عن ذلك ، فإن الكائن الأزلى لا يتغير ولا يفسد .

وعلى هذا الأساس جرى كل من الفارابى وابن سينا وغيرهما من متفلسفة الإسلام فى إثباتهم أن واجب الوجود لابد أن يكون واحدًا لا ثاني له (٣) .

فمثلاً نجد الفارابى يقول : " إن الله مكتف بذاته،إذن لا حاجة له إلى شىء آخر يعينه على البقاء أو على دوام الوجود " (٤) .

كما نجد ذلك أيضًا عند ابن سينا فهو يقول : " إن واجب الوجود تعالى لا يجوز أن يكون اثنين بوجه من الوجوه " (٥) .

كذلك يقول ابن سينا فى كتابه الإشارات : " الأول لا ند له ، ولا ضد له ، ولا جنس له ، ولا فصل له ولا حد له ، ولا إشارة إليه إلا بصريح العرفان العقلى " (٦) .

وهذا يدلنا على أن هؤلاء الفلاسفة كانوا متأثرين بصورة أو بأخرى بأقوال الكندى فى هذا المجال .

٣) لا يتكثر الواحد بالحقيقة بنوع من الأنواع أبدًا ، ولا ينقسم،فهو إذن لا هيولي له ينقسم بها ، ولا صورة مؤتلفة من جنس وأنواع ، فإن الذى هو كذلك يتكثر بما ألف منه .

٤) ولما كان غير متكثر ، والكثرة تكون فى واحد من المقولات ، وفيما يلحقها من الجنس والنوع والشخص والفصل والخاصة والعرض العام والكل والجزء والجميع ، فإذن الواحد الحق ليس واحدًا من هذه .

---

(١) نفس المصدر السابق ، ص ١١٤ .

(٢) نفس المصدر السابق ، ص ١١٤ .

(٣) محمد عبد الهادي أبو ريدة : رسائل الكندى الفلسفية ، ص٨٤ ، وأيضًا محمد عبده : رسالة الواردات فى نظريات المتكلمين والصوفية ، ص٢٤ - ٢٥ .

(٤) الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص٣ .

(٥) ابن سينا : الرسالة العرشية ، (ط)١ ، مطبعة دائرة المعارف العثمانية ، حيدر أباد الدكن ، ١٣٥٣هـ ، ص٣ .

(٦) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات ، (جـ)٣ ، ص٤٨١ .

٥) لا هو كمية ولا له كمية ، لأن الذى كذلك ينقسم ، لأن كل كمية أو ذي كمية يقبل الزيادة والنقص ، وما قبل النقص منقسم ، والمنقسم متكثر بنوع ما .

٦) الواحد الحق ليس حركة ، يوضح الكندى الوصول إلى هذه النتيجة بإثباته أن كل نوع من أنواع الحركة المعروفة من مكانية ، وكون وفساد ونمو ونقص واستحالة ، كلها فى مكان وتقبل الانقسام والتكثر .

٧) الواحد الحق لا نفس له ، توضيح ذلك على نفس الأساس السابق وهو أن النفس فيها حركة وتغير وتكثر ، من جهتين ، من جهة صور الأشياء وانعكاسات الموجودات فيها كأفكار ، ومن جهة أخلاق النفس وأحوالها من غضب وفرح وحزن ، إن كل مدرك بالحس أو بالعقل إما يكون موجودًا فى الأعيان أو فى فكرنا وإما فى لفظنا ، وفى كل ذلك ينتقل الفكر من بعض صور الأشياء إلى بعض .

فالفكر متكثرة ومتوحدة ، إذ لكل كثرة كل وجزء ، إذ هى معدودة ، وهذه أعراض النفس ، فهى أى النفس متكثرة أيضًا ومتوحدة بهذا النوع . إذن فالواحد الحق لا نفس له .

٨) الواحد الحق ليس عقلا ، وتوضيح ذلك على نفس الأساس السابق ، أعني أن العقل متكثر ، وهو كليات الأشياء ، وكليات الأشياء متكثرة ، أي معقولات الأشياء الكلية ، وأبسطها النوع فما فوق ، فالعقل متكثر ، إذن فالواحد ليس عقلا .

٩) الواحد الحق لا يقال بنوع العنصر ، أى للأشياء التى عنصرها أو مادتها واحدة ، فهذه تتغاير بغيرية ما ، إما فعل أو انفعال أو إضافة ..إلخ ، كالباب أو السرير عنصرهما واحد هو الخشب ولكن صورتيهما مختلفة ، كذلك هى متكثرة أى كل واحد منها بمادتها أو عنصرها إذ هو متجزئ ، فمن حيث هى مادة أى الخشب مثلا مستعدة لإمكانات وصور كثيرة تصنع من الخشب فهي متكثرة بإمكاناتها ، وهي متكثرة بأنها تتجزأ ، كذلك فما هو واحد بالعنصر يلحقه التكثر من جهة اللواحق واللوازم ، إذن فالواحد الحق لا يقال بنوع العنصر بتة .

١٠) الواحد الحق لا ينقسم ، ولا يقال واحد على الحقيقة لما هو قابل للانقسام (١) .

وهكذا نجد الكندى لا يصف الله إلا بالوحدة المحضة . كما أنه ينفي عن الله تعالى كل وصف تنعت به الكائنات الأخرى من حيث وجودها المحسوس أو المعقول .

من هنا يتبين لنا مدى التشابه بين مبحث الكندى فى الوحدانية ، ومبحث المعتزلة فى هذا المجال. نوضح ذلك بالقول بأن دراسة المعتزلة لموضوع الوحدانية يتعلق أساسًا بدراستهم للتنزيه. لقد رأوا فى القرآن الكريم آيات كثيرة تدل على التنزيه - كما سبق ذكرنا - وآيات أخرى تدل فى

---

(١) الكندى : رسالة إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى ، ص١٥٣ - ١٥٧ .

ظاهرها على التجسيم والتشبيه وقد رفضوا هذه الآيات التى تحمل معانى التشبيه والتجسيم على علاتها ، ولم يقبلوا بها على ظاهرها ، بل اعتبروها مجازًا وأولوها تأويلات تتفق مع وحدانية الله ، وتتسق مع عدله وتنزهه عن الشبه بخلقه .

فالله ليس بجسم؛لأن الجسم يلزمه الكثرة والتركيب والحركة ، وكل واحد من هذه يستحيل أن يطلق على الواحد الحق [1] .

وبهذا يذهب الكندى - موافقًا فى ذلك آراء المعتزلة - إلى أن الله واحد وهو لا يكتفي بإثبات الوحدة من جهة النظر فى الله من جهة ذاته ، بل نراه أيضًا يحاول أن يؤكد على وحدانية الله عن طريق محاولة إثبات أنه يختلف عن بقية الموجودات المخلوقة ، بمعنى أنه تعالى منزه عن كل تشابه وتماثل مع مخلوقاته ، فهو المتعالى . أى أنه أسمى وأعلى من سائر الموجودات [2] .

نجد هذا فى رسالة أخرى له،وهى رسالته فى وحدانية الله وتناهي جرم العالم . فهو بعد إثبات حدوث العالم - كما سبق أن رأينا - يتطرق مباشرة إلى بيان أن المحدث لا يخلو أن يكون واحدًا أو كثيرًا،

ويحاول بعد ذلك إثبات الوحدانية لله . فيقول : " فإن كان كثيرًا فهم مركبون . لأن لهم اشتراكا فى حال واحدة لجميعهم ، أى لأنهم فاعلون . والشيء الذى يعمه شيء واحد ، إنما يتكثر بأن ينفصل بعضه عن بعض بحال . فإن كانوا كثيرًا ففيهم فصول كثيرة ، فهم مركبون مما عمهم ومن خواصهم .. والمركبون لهم مركب ، لأن مركبًا ومركبا من باب المضاف ، فيجب إذن أن يكون للفاعل فاعل . فإن كان الواحد فهو الفاعل الأول ، وإن كان كثيرًا ففاعل الكثير كثير دائمًا ، وهذا يخرج بلا نهاية . وقد اتضح بطلان ذلك . فليس للفاعل فاعل . فإذن ليس كثيرًا ، بل واحد غير متكثر ، سبحانه وتعالى عن صفات الملحدين علوًا كبيرًا . لا يشبه خلقه ، لأن الكثرة فى كل الخلق موجودة وليست فيه بتة . ولأنه مبدع وهم مبدعون ، ولأنه دائم وهم غير دائمين ، لأن ما تبدل تبدلت أحواله ، وما تبدل فهو غير دائم " [3] .

وهذا دليل فلسفي على الوحدانية يسمى بدليل التركيب وهو غير دليل التمانع أو التغالب المعروف عند المتكلمين ، والذى يعتمد على آيات معينة فى القرآن .

ويتلخص هذا الدليل - دليل التركيب - فى أنه لو تعدد الفاعلون أو الآلهة ، أو لو كان أكثر من إله ، لاشتركوا فى صفة الألوهية ، ولاختلف بعضهم عن بعض بصفة فى صفة خصوصية ، فكان كل واحد

---

(١) مسكويه : الفوز الأصغر ، ص١٩ .

(٢) لبيون جوتييه : المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية ، ص ١٧٢ ، وأيضا ، أحمد فؤاد الأهوانى : الفلسفة الإسلامية ، ص ١٣٠ .

(٣) الكندى : رسالة فى وحدانية الله وتناهي جرم العالم ، ص ٢٠٧ .

منتهيا مركبًا من عام و خاص ، وكل مركب فله مركِب ، والتسلسل مستحيل ، فإما أن نصل إلى فاعل واحد وهو الله . وإما أن يتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية ، والتسلسل مستحيل .

إلى هنا يكون الكندى قد أثبت وحدانية الله . ومن اللازم فى هذا المجال أن نقرر أن الكندى - سواء استدل على الوحدانية بالنظر إلى الله من جهة ذاته ، أو عن طريق بيان أوجه المفارقة بينه وبين موجوداته - يعتمد فى بعض الجوانب على الآيات القرآنية التى سبق ذكرها . كما نقرر بأن الكندى قد استفاد من المعتزلة استفادة لا حد لها . إذ إن المقارن بين أقوال المعتزلة التى سبق ذكرها ، وأقوال الكندى فيما يتعلق بموضوع الوحدانية ، يجد تشابهًا كبيرًا بينهما ، خاصة إذا وضعنا فى الاعتبار أن المعتزلة حين حاولوا تحديد معنى الوحدانية ، ذهبوا إلى أن معنى ذلك أن ذاته تعالى ليست مركبة من اجتماع وانضمام أمور كثيرة ، إذ لو كان مركبًا لاحتاج كل جزء إلى غيره لأن كل مركب يفتقر إلى غيره ، والله منزه عن الافتقار إلى الغير ، فالله واحد تام وذاته ليس فيها كثرة بوجه من الوجوه [1] .

وبوجه عام يمكننا القول بأن الكندى قد تأثر بالمعتزلة فى بحثهم الوحدانية ، وتحليلهم لها وذهابهم إلى تنزيه الله تعالى تنزيهًا تامًا بحيث لا يماثله شيء من المخلوقات .

رابعًا : التوحيد بين الذات والصفات

يعد البحث فى ذات الله وصفاته من الموضوعات العويصة [2] ، والسبب فى ذلك يرجع إلى صعوبة التوفيق بين هذه المسألة وبين وحدة الذات الإلهية . حيث اعتبر البعض أن القول بوجود صفات إلهية يؤدى إلى مشاركة فى ذات الله ، أو إلى ثنائية يرفضها منطق التوحيد .

فانطلاقًا من المفهوم الخاص للوحدانية انبثق البحث فى مشكلة الذات الإلهية والصفات ، وهكذا كان التمسك بالتنزيه والتوحيد أساس فكرة الصفات الإلهية . لذلك كان المعتزلة على حذر كبير فى التحدث عن صفات الله تعالى خوفًا من أن يؤدى الكلام فى هذا الموضوع إلى شرك يقضى على كل توحيد [3] .

ولعلنا إذا رجعنا إلى الغزالى نجده يقول : " إن الله هو الإله الحق المحق الذى لا كثرة فى صفاته ، ولا مشابهة ، ولا آلة لكلماته " [4] .

وهنا نرى الغزالى يقترب من آراء المعتزلة إلى حد كبير حين يعمد إلى تنزيه الله ، ويمنع التعدد فى صفاته .

---

(١) محمد عاطف العراقى : مذاهب فلاسفة المشرق ، ص٨٧ - ٨٨ .

(٢) النيسابورى : التوحيد وديوان الأصول ، ص٥٨٩ .

(٣) ألبير نصري نادر : فلسفة المعتزلة ، ص٣٧ .

(٤) الغزالى : المعارف العقلية ، تحقيق عبد الكريم العثمان ، (ط)١ ، دار الفكر ، دمشق ، ١٩٦٣م ، ص١٢ .

ففى سبيل تأكيد الوحدانية فى أسمى صورها ، رفض المعتزلة أى نوع من أنواع الفصل أو التعدد بين صفات الله وذاته ، بمعنى أن صفات الله ليست زائدة على ذاته ، ولكنها عين ذاته (١) ، لذلك نفوا الصفات عن الله تعالى ونادوا بوحدة الذات والصفات (٢) ، ولكن ليس معنى ذلك أن المعتزلة معطلة . إنهم قالوا بالصفات أو أثبتوا الصفات لله ، ولكن حرصًا منهم على وحدة الذات الإلهية ، وعدم إلحاق التغير بها ، رأوا أن هذه الصفات هى عين الذات .

وحجتهم فى ذلك ، أنه لو قامت الحوادث بذات البارئ ، لاتصف بها بعد أن لم يتصف ، ولو اتصف لتغير ، والتغير دليل الحدوث ، إذ لابد من مغير ، فإذا تكلمنا عن الله مثلاً ، لا يجوز أن نعتبر العلم صفة قائمة بذاته تعالى ، لأنه إما أن تكون هذه الصفة أزلية كالذات ، وإما أن تكون حادثة ، فإذا كانت أزلية ، فكيف يمكنها أن تحل فى الذات ؟ وإذا حلت فيها ، كان هناك أزليان ، وإذا كانت حادثة ، وحلت فى الذات ، لكانت الذات قد تغيرت ، من حال - حال عدم العلم - إلى حال - حال العلم - والتغير دليل الحدوث فتكون الذات حادثة فى صفاتها (٣) ، وهذا لا يتفق مع كماله تعالى .

إلى هنا يتبين لنا السبب الحقيقى فى نفى الصفات وهو التوحيد الكامل لله . فالله تعالى بجميع صفاته واحد قديم أزلى (٤) ، لذلك سوى المعتزلة بين ذات الله وصفاته ، بمعنى أن الله تعالى عالم بذاته ، قادر بذاته ، حى بذاته ، مريد بذاته ، سميع بصير بذاته ، لا بعلم ، ولا قدرة ، ولا حياة ، ولا إرادة ، ولا سمع ولا بصر ، ولا صفة أزلية زائدة على الذات ، فصفاته عندهم ليست مستقلة عن الذات (٥) ، وذلك لأن القول بوجود صفات قديمة يؤدى إلى القول بوجود شركاء مع الله تعالى فى الأزل،وهذا محال لأنه يتنافى مع التوحيد .

وهكذا أراد المعتزلة التسامى بفكرة الألوهية وذلك لأن حقيقة الله تعالى لا تماثل غيره أى لا تكون

---

(١) أبو العلا عفيفي : التصوف والثورة الروحية فى الإسلام ، (ط)١ ، دار المعارف ،الإسكندرية ١٩٦٣م ، ص١٦٠ ، عبد الرحمن بدوي : التراث اليوناني فى الحضارة الإسلامية ، ص٢٠٦ ، وأيضًا

Mircea Eliade : The Encyclopedia of religion , " Sifat Allah " , p.34 .

(٢) مصطفى الشكعة : إسلام بلا مذاهب ، ط١٠ ، الدار المصرية اللبنانية ، القاهرة ، ١٩٩٤م ، ص٣٩٥-٣٩٦ .

(٣) القاضى عبد الجبار : المنية والأمل ، (جـ)٢ ، ص١٠٩ - ١١٠ .

(٤) النسفي : بحر الكلام فى علم التوحيد ، ص١٥ ، ٢٩ ، ٦٧ .

(٥) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ، (جـ)١ ، ص٢٢٤ - ٢٢٥ ، عبد القاهر البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص٩٣ ، القاضى عبد الجبار : المنية والأمل ، (جـ)١ ، ص١٣ ، فرق وطبقات المعتزلة ، (جـ)١ ، ص٢٠ ، وأيضًا ، أبو العباس القلقشندي : صبح الأعشى ، (جـ)١٣ ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٤١٨هـ ، ص٢٥١ .

مشاركة لغيره فى الماهية (١) .

ولعلنا إذا رجعنا إلى المدرسة الواصلية ، نجدها قد عرضت مشكلة الذات الإلهية وصفاتها ضمن إطار عام مبسط لم يأخذ حظًا من العمق أو الوضوح ، إذ اقتصر فيها واصل على مجرد القول : " بأن من أثبت معنى أو صفة قديمة فقد أثبت إلهين " (٢) ، أى أن كل من ادعى لله صفة قديمة فقد أشرك معه غيره .

وهذا يعنى أن إثبات ما هو قديم ، حتى ولو كان صفة ، إلى جانب الذات الإلهية معناه ، إثبات قديمين الذات والصفة ، وعندئذ يكون بمثابة من يثبت إلهين ، ولكن لا قديم إلا الله تعالى .

ثم اتخذت هذه المشكلة - مشكلة الذات الإلهية وصفاتها - شكلاً آخر بعد الواصلية يتسم بالبعد الفلسفي ، ويتميز بالعمق فى بحث المشكلة فقد قدم هؤلاء مباحثهم فى الصفات برؤى جديدة ، وتصورات مختلفة تعبر عن عقليات اتسمت بالجرأة ، فتخطت حدود المنقول ، والتفسير الظاهري إلى الاعتماد على الأدلة العقلية ، والطرق البرهانية والتى تدل بوضوح على استفادتهم من الفلسفات اليونانية .

معنى هذا أن المعتزلة الذين جاءوا بعد واصل بن عطاء ، قد وقعوا تحت تأثير الفلسفة اليونانية (٣) ، يفسرون قول واصل ويؤيدونه بالبراهين العقلية ، فانتهى الأمر بهم إلى أن قالوا بقول الفلاسفة فى هذا الشأن ، وكان أولئك الفلاسفة يرون أنه تعالى واجب الوجود بذاته ، وأنه واحد من كل وجه ، وأن الصفات ليست معانى قائمة بذاته بل هى ذاته (٤) ، لأن الصفات لو شاركته فى القدم الذى هو أخص الوصف لشاركته فى الألوهية (٥) وهذا محال .

والواقع أننا لو رجعنا إلى العلاف ، نجده قد عمق فكرة نفى الصفات على أساس فلسفي ، وذلك فى مثل قوله : " إن البارئ تعالى عالم بعلم وعلمه ذاته ، قادر بقدرة وقدرته ذاته ، حى بحياة وحياته ذاته " (٦) .

---

(١) القاضى عمر البيضاوي : مطالع الأنظار على طوالع الأنوار ، ص٢٢٥ ، وأيضا ، فخر الدين الرازى : الأربعون فى أصول الدين ، ص٩٦.

(٢) القاضى عبد الجبار : المنية والأمل ، (جـ)٢ ، ص١٠٩ ، الشهرستاني : الملل والنحل ، ص٦٤- ٦٥ ، وأيضا ،

Wolfson : The philosophy of The Kalam , p.19 .

(٣) Wolfson : The philosophy of The Kalam ,pp.19,112.

(٤) أبو الوفا التفتازاني : علم الكلام وبعض مشكلاته ، ص١١٤ .

(٥) زهدي جار الله : المعتزلة ، ص٦٣ .

(٦) الشهرستاني : نهاية الإقدام فى علم الكلام ، ص١٨٠ ، وأيضا ، الملل والنحل ، ص٧١ ، وأيضا ،

C.E.Bosworth and E.Van Donzel :The Encyclopaedia of Islam, " Mu'tazil " ,Vol.VII,P.788 .

وبهذا نرى العلاف قد خالف غيره من المعتزلة حينما قرر أن الله عالم بعلم ، وعلمه ذاته ، قادر بقدرة وقدرته ذاته ، حي بحياة وحياته ذاته ، إذ إن أكثر المعتزلة قد ذهبوا إلى نفى الصفات فقالوا هو عالم بذاته ، قادر بذاته ، حي بذاته ، لا بعلم وقدرة وحياة . فكأن العلاف يثبت الصفات على أنها عين الذات .

ويشير الشهرستاني إلى ذلك قائلا : " إن الفرق بين قول القائل عالم بذاته لا بعلم ، وبين قول القائل عالم بعلم هو ذاته ، هو أن الأول نفى الصفة ، والثاني إثبات ذات هو بعينه صفة ، أو إثبات صفة هى بعينها ذات " (١) .

ولمزيد من الإيضاح لرأى أبى الهذيل نجد الأشعرى فى مقالات الإسلاميين يقول : " قال أبو الهذيل ، إن الله عالم بعلم هوهو ، وهو قادر بقدرة هى هو ، وهو حي بحياة هى هو ، وكذلك قال فى سمعه وبصره وقدمه وعزته وعظمته وجلاله وكبريائه ، وفى سائر صفاته لذاته ، وكان يقول ، إذا قلت إن الله عالم ثبت له علمًا هو الله ، ونفيت عن الله جهلاً ودللت على معلوم كان أو يكون ، وإذا قلت قادر نفيت عن الله عجزًا وثبتت له قدرة هى الله سبحانه ، ودللت على مقدور ، وإذا قلت لله حياة ثبت له حياة وهى الله ونفيت عن الله موتًا " (٢) .

من هنا نرى العلاف قد أثبت صفات الذات الإلهية على أنها عين الذات ، فإذا أضفنا صفة العلم إلى الله فهذا إثبات علم هو الله ، ونفى الجهل عنه ، ومعنى أن الله عالم عنده أنه قادر ، ومعنى أنه قادر أنه حى ، بحيث يمكن اعتبار هذه الصفات الثلاث عنده وهى العلم ، والقدرة ، والحياة ، بمثابة وجوه أو أحوال للذات الإلهية . وفى الحقيقة ليس ثمة اختلاف جوهرى بين أن يثبت العلاف الصفات على أنها عين الذات ، وبين أن ينفيها .

أما النظام فلا يخالف سائر المعتزلة من تنزيه الله ، ونفى الصفات الزائدة على الذات ، وقد حكى عنه ذلك الأشعرى والشهرستاني فيقول النظام : " إن الله لم يزل عالمًا قادرًا حيًا سميعًا بصيرًا قديمًا بنفسه ، لا بعلم وقدرة وحياة وسمع وبصر وقدم ، وكذلك قوله فى سائر صفات الذات " (٣) .

فكان يرى النظام أن صفات الله هى إثبات لذاته ، وفى الوقت نفسه نفى لمسلوبات هذه الصفات ، وفى ذلك يقول : " فمعنى قولى عالم إثبات ذاته ونفي الجهل عنه ، ومعنى قولى قادر إثبات ذاته ونفى العجز عنه ، ومعنى قولى حى إثبات ذاته ونفى الموت عنه وكذلك قوله فى سائر صفات الذات على هذا

---

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ، ص٧٢ .

(٢) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ، (جـ)١ ، ص٢٢٥ .

(٣) محمد عبد الهادى أبو ريدة : إبراهيم بن سيار النظام ، ص٨٠ - ٨١ .

الترتيب وكان يقول ، إن الصفات للذات ، إنما اختلفت لاختلاف ما يُنفى عنه من العجز والموت وسائر المتضادات من العمى والصمم ، وغير ذلك ، لا لاختلاف ذلك فى نفسه " [1] .

معنى هذا إن اختلاف الصفات راجع إلى اختلاف ما ينفى عن الله من وجوه النقص أو العجز أو الموت . وفى ذلك تأكيد لوحدة الذات الإلهية .

ولعلنا إذا رجعنا إلى أحمد بن يحيى المرتضي نجده يقول : " قد أجمعت المعتزلة على أن للعالم محدثًا قديمًا قادرًا عالمًا حيًا لا لمعان ليس بجسم ولا عرض ولا جوهر ، واحدًا لا يدرك بشيء من الحواس " [2] ، فكما أن ذاته تعالى لا تشبه ذوات الخلق ، فكذلك علمه لا يشبه علم الخلق ، ولا يوصف بصفة علم الخلق ، وكذلك قدرته وإرادته لا تشبه قدرة الخلق ولا إرادتهم ، ولا يوصف شيء من صفاته بصفات الخلق [3] ، ولا شك فى أن الكندى قد ذهب مذهب المعتزلة ، إذ نجده يقول إن الله واحد بالعدد وبالذات - كما سبق القول - لا كثرة فى ذاته بوجه من الوجوه ، ووصفه بصفات الكمال لا يؤدى إلى تعدد أو كثرة زائدة على وحدة ذاته الموصوفة .

وهذا إن دل على شيء فإنه يدل على تأثر الكندى بصورة أو بأخرى بأقوال المعتزلة واتجاههم إلى التوحيد بين الذات والصفات ، بمعنى أن الله حى عالم قادر بذاته لا بعلم وقدرة وحياة زائدة على ذاته ، والدليل على ذلك ، أن الله لو كان عالمًا بعلم زائد على ذاته ، وحيًا بحياة زائدة على ذاته ، كما نرى ذلك فى الإنسان لأدى هذا إلى أن نسلم بصفة وموصوف وحامل ومحمول [4] .

وهكذا أنكر كل من المعتزلة والكندى أن تكون هذه الصفات زائدة على ذات الله أو مضافة إليها ؛ وذلك لأنه لما كانت صفات الإنسان زائدة على كونه إنسانًا ، ولما كان من المسلم به أن صفات الله مغايرة تمامًا لصفات الإنسان ، فلابد أن تكون هذه الصفات غير زائدة على ذات الله .

ولكن بالرغم من أن المعتزلة قد نفوا الصفات عن الله تعالى إلا أنهم قد بحثوا فى بعض الصفات التى صرح الكتاب العزيز - بوصف الخالق الموجد للعالم - بيا نيي أوصاف الكمال الموجودة للإنسان وهى سبعة : العلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام .

---

(1) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ، (جـ) 1 ، ص227 .

(2) أحمد بن يحيى المرتضى : المنية والأمل فى شرح كتاب الملل والنحل ، تصحيح توما أرنلد ، مطبعة دائرة المعارف النظامية ، حيدر أباد الدكن ، 1316هـ ، ص6 .

(3) الباقلانى : الإنصاف ، ص34 .

(4) عاطف العراقى : مذاهب فلاسفة المشرق ، ص88 .

ولنعرض الآن لهذه الصفات التى أضفت عليها المعتزلة أهمية كبيرة وعناية خاصة .

١- صفة العلم :-

يبني المعتزلة أدلتهم على أن الله عالم ، على أساس أن الأفعال المحكمة المتقنة الواقعة على أحسن إتقان وإحكام لا تصدر إلا من عالم بها (١) ، وهذا معلوم بالبديهة .

وتحرير الدلالة على ذلك ، هو أنه تعالى قد صح منه الفعل المحكم ، وصحة الفعل المحكم دلالة على كونه عالمًا (٢) ، فمن تفكر فى بدائع الآيات السماوية والأرضية ، وفى نفسه وجد دقائق حِكم تدل على كمال حكمة خالقها ، وعلمه الكامل (٣) .

إلى جانب هذا نجد المعتزلة قد استندوا إلى الآيات القرآنية التى تؤكد صفة العلم الإلهى ، وذلك فى مثل قوله تعالى : ﴿ هو الله الذى لا إله إلا هو عالم الغيب والشهادة ﴾ (٤) ، هذه الآية تشهد بعموم علمه تعالى بالموجودات العينية والذهنية ممكنات وغير ممكنات . فهو عالم بكل شيء ضرورة (٥) ، وقوله تعالى : ﴿ أنزله بعلمه ﴾ (٦) ، وقوله تعالى : ﴿ الله بكل شيء عليم ﴾ (٧) ، وقوله تعالى : ﴿ ولا يحيطون بشيء من علمه ﴾ (٨) . معنى هذا أن الله قد أحاط بكل شيء . والمراد هنا بالإحاطة العلم . أى أن علمه تعالى قد أحاط بالمعلومات كلها (٩) ، وقوله تعالى : ﴿ وما تحمل من أنثى ولا تضع إلا بعلمه ﴾ (١٠) ، كذلك قوله تعالى :

---

(١) الأشعرى : اللمع ، ص٢٤ ، الباقلاني : التمهيد ، ص٤٧ ، الجويني : لمع الأدلة ، ص٨٢ - ٨٣ ، فخر الدين الرازى : الأربعون فى أصول الدين ، ص١٣٣ ، معالم أصول الدين ، (ط)١ ، المطبعة الحسينية المصرية ، القاهرة ، ١٣٢٣هـ ، على هامش محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ، ص٤٠ ، الإيجي : جواهر الكلام ، ص٢٠٦ ، البيجوري : تحفة المريد على جوهرة التوحيد ، ص٤١ ، وأيضًا ، عاطف العراقى : مشكلة العلم الإلهى فى الفكر الإسلامى ، مجلة الفكر الإسلامى ، السنة ٢ ، العدد ٥ ، دار الفتوى الإسلامية ، بيروت ، ١٩٧١م ، ص٧٢-٧٣ .

(٢) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص١٥٦ ، المختصر فى أصول الدين ، (جـ)١ ، ص٢١٠ ، وأيضًا ، النيسابورى : التوحيد وديوان الأصول ، ص٤٩٣ .

(٣) فخر الدين الرازى : المسائل الخمسون ، ص٣٦٣ ، وأيضًا ، محمد عبده : بين الفلاسفة والكلاميين ، (جـ)٢ ، ص٣٣٩ .

(٤) سورة الحشر ، آية ٢٢ .

(٥) عاطف العراقى : مشكلة العلم الإلهى فى الفكر الإسلامى ، ص٧٣ .

(٦) سورة النساء ، آية ١٦٦ .

(٧) سورة البقرة ، آية ٢٣١ .

(٨) سورة البقرة ، آية ٢٥٥ .

(٩) القاضى عبد الجبار : تنزيه القرآن عن المطاعن ، ص ٩٨ - ٩٩ ، البيهقى : الأسماء والصفات ، ص٨٨ ، وأيضًا ، عز الدين بن عبد السلام : الإشارة إلى الإيجاز فى بعض أنواع المجاز ، ص٣٠ .

(١٠) سورة فاطر ، آية ١١ .

﴿ ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير ﴾ (١) . وهذا يعنى أن الله تعالى يعلم تفاصيل المخلوقات بعلمه ، وكيفية خلقهافيعلم أجزاء الأشخاص المتفتتة المتبددة أصولها وفصولها ومواقعها وطرق تمييزها (٢) .

من هنا نصل إلى أن الله يعلم الكليات والجزئيات ، أى يعلم كل شىء فى الكون الذى خلقه ، فعلمه شامل لأمور الكون كلها جزئية جزئية ، لا كما يزعم الفلاسفة من أنه تعالى لا يعلم الجزئيات (٣) ، وبهذا ثبت أن الله تعالى لا يعزب عن علمه شىء (٤) ، وذلك فى مثل قوله تعالى : ﴿ يعلم السر وأخفى ﴾ (٥) ، وقوله تعالى : ﴿ وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو ، ويعلم ما فى البر والبحر وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ، ولا حبة فى ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا فى كتاب مبين ﴾ (٦) ، وقوله تعالى : ﴿ قل بلى وربى لتأتينكم عالم الغيب لا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا فى كتاب مبين ﴾ (٧) .

بالإضافة إلى ذلك نرى أن علمه تعالى لا يتعلق بزمان فهو قديم أزلى ليس بمحدث . ومن ثم فالعلم الإلهى ليس زمانيا يتغير بتغير الحوادث (٨) .

[illegible] القدرة :

معنى إثبات القدرة لله ، القول بأنه متصف بها ، بمعنى أنه قادر . والدليل على كونه قادرًا هو أن الله قد صح منه الفعل ، وصحة الفعل تدل على كونه قادرًا ، والدليل على صحة وقوع الفعل منه تعالى هو خلقه للعالم من أجسام وأعراض ، وصحة الفعل تدل على كونه قادرًا (٩) .

---

(١) سورة الملك ، آية ١٤ .

(٢) ناصر الدين البيضاوي : أنوار التنزيل وأسرار التأويل ، (جـ)٢ ، ص١٩٢ .

(٣) سعد الدين التفتازاني : شرح العقائد النسفية ، ص١٥١ ـ ٢٥٢ ، القاضى عبد الجبار : المغنى ، (جـ)٥ ، ص١١٦ ، فخر الدين الرازى : الأربعون فى أصول الدين ، ص١٣٦ ، وأيضا ، سيف الدين الآمدي : غاية المرام فى علم الكلام ، تحقيق حسن محمود عبد اللطيف ، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، القاهرة ، ١٩٧١م ، ص٨١ ـ٨٢ .

(٤) الغزالى : إحياء علوم الدين ، ص٩٠ ، الأربعون فى أصول الدين ، ص٦ ، المنقذ من الضلال ، ص١٢ ، مقاصد الفلاسفة ، ص٢٢٧ ،

W.M.Watt : Islamic creeds , pp.74-75, and , J.A.Williams : The word of Islam, P.159 .

(٥) سورة طه ، آية ٧ .

(٦) سورة الأنعام ، آية ٥٩ .

(٧) سورة سبأ ، آية ٣ .

(٨) فخر الدين الرازى : المسائل الخمسون ، ص٢٦٦ .

(٩) القاضى عبد الجبار : المختصر فى أصول الدين ، ص٢١٠ ، شرح الأصول الخمسة ، ص١٥١ ، المغنى ، (جـ)٥ ، ص٢٠٤ ، وأيضا ، المحيط بالتكليف ، ص١١٠ .

والله تعالى قادر بقدرة واحدة ، لأن تعددها لا يقتضيه معقول ولا منقول ، لأنه لو كان له تعالى قدرتان لزم اجتماع مؤثرين على أثر واحد ، وهذا محال ، فالقدرة واحدة ، والمقدور متعدد كالحركة والسكون وغيرهما (١) ، فلا يعني تعدد مقدورات الله تعالى اللامتناهية على أن القدرة متعددة ، بل هي واحدة على الدوام (٢) ، هذا بالإضافة إلى أن النظام كان يرى أن الله قادر على أن يخلق أمثال هذا العالم لا إلى نهاية ، كما أن علمه عز وجل يمكن أن يحيط بما يمكن أن يتصوره الوهم من أجزاء لا نهاية لها (٣) .

وهكذا تؤكد المعتزلة على القول بأنه تعالى قادر لذاته وليس قادرًا بقدرة ؛ لهذا لا يجوز عليه العجز ، ولا يقدر على الفعل القبيح لأنه جهل أو سفه ، وكلاهما نقص ، يجب تنزيهه تعالى عنه ، فلا قبيح بالنسبة إليه (٤) ، من هنا ثبت أنه قادر .

ولا شك في أن المعتزلة قد اعتمدت على الآيات القرآنية التي تؤكد صفة القدرة وذلك في مثل قوله تعالى : ﴿ تبارك الذي بيده الملك وهو على كل شيء قدير ﴾ (٥) ، وقوله تعالى : ﴿ وكان الله على ذلك قديرًا ﴾ (٦) ، وقوله تعالى : ﴿ إذا أراد شيئًا أن يقول له كن فيكون ﴾ (٧) ، معنى هذا أن الله بليغ القدرة لا يمتنع عليه شيء أراده (٨) . فهو على كل شيء قدير (٩) ، وبهذا نرى أن قدرة الله تعالى شاملة لكل ما وجد ، فلا فعل لفاعل ولا أثر لموجود إلا وهو صادر بقدرته تعالى ، فهو تعالى الفاعل الخالق الذي لا غاية لفعله ولا علة لصنعه ، فلا سبيل إلى العجز والنقصان ، بل ما شاء فعل ، وما يشاء يفعل ، وذلك في مثل قوله تعالى : ﴿ وربك يخلق ما يشاء ويختار ﴾ (١٠) .

٣ـ صفة الحياة : ـ

يرى المعتزلة أن صفة الحياة هي الأصل في صحة الصفات المتعاقبة ، فكونه تعالى عالم قادر . لابد أن يستلزم ذلك كونه حيًا (١١) ، وفي الشاهد لا يصح أن يعلم أو يقدر إلا من كان حيًا ،

---

(١) اللقاني : الجوهرة في التوحيد ، ص١٠ ـ ١١ .

(٢) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ، ص٣٩ .

(٣) أحمد محمود صبحي : في علم الكلام ، (جـ)١ ، ص٢٥٧ .

(٤) الإيجي : جواهر الكلام ، ص٢٠٥ .

(٥) سورة الملك ، آية ١ ، وأيضًا الزمخشري : الكشاف ، (جـ)٤ ، ص١٣٣ .

(٦) سورة النساء ، آية ١٣٣ .

(٧) سورة يس ، آية ٨٢ .

(٨) الزمخشري : الكشاف ، (جـ)١ ، ص٥٧٠ ، وأيضًا ، ناصر الدين البيضاوي : أنوار التنزيل وأسرار التأويل ، (جـ)٢ ، ص١٩٢ .

(٩) A.J.Wensinck :on the relation between Ghazali's cosmology and his mysticism, P.3 .

(١٠) سورة القصص ، آية ٦٨ .

(١١) القاضي عبد الجبار : المختصر في أصول الدين ، ص٢١١ ، النيسابوري : التوحيد وديوان الأصول ، ص٥٢٤ ، وأيضًا ، الباقلاني : التمهيد ، ص٤٧ .

فكذلك فى الغائب [١] .

والله تعالى حى بذاته ، وهو بخلاف المخلوق الذى هو حى بحياة ، والله تعالى مغاير بذاته وصفاته للمخلوقين ، فهو حي بذاته ، لأنه لو كان حيًا بحياة لزم أن يكون جسمًا ، وتلك حياة المخلوقين أما الله تعالى فهو حى بذاته لا بحياة .

إلى جانب هذا نجد المعتزلة قد استندت إلى الآية الكريمة التى تؤكد صفة الحياة وذلك فى مثل قوله تعالى : ﴿ هو الحى القيوم ﴾ [٢] ، هذه الآية تؤكد على كونه تعالى حيًا قيومًا دائمًا باقيًا . فمن المعلوم بالبديهة أن الفعل يستحيل وجوده من الميت الذى لا حياة له ، والله تعالى فاطر الأشياء ومنشؤها ، إذن فوجب أن يكون حيًا لا يموت [٣] .

ـ صفة الإرادة : ـ

تتصل الإرادة بالفعل عند المعتزلة ، لذا فهي من صفات الأفعال [٤] ، ويدللون على أن الله تعالى مريد ، من حيث صح كونه فاعلا ، وأن يكون لفعله وجه دون وجه ، ولا يكون كذلك إلا متى كان مريدًا ، أى أن الإرادة هي للتخصيص وقت حدوث الفعل .

وإرادته تعالى ليست أزلية ، ويقول القاضى عبد الجبار معبرًا عن رأى المعتزلة : " إن الله تعالى مريد عندنا بإرادة محدثة موجودة لا فى محل " [٥] ، وهذا يعنى أن إرادة الله تعالى قائمة بذاتها حادثة لا فى محل .

وحدوث الإرادة لا يعنى تغيرًا فى ذات الله تعالى ، وذلك لأن إرادة الله لا تشبه إرادة الإنسان مثلما علم الله لا يشبه علم الإنسان [٦] .

وبوجه عام يمكننا القول بأن المعتزلة قد أثبتت صفة الإرادة لله تعالى ، فالله مريد يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ، وذلك فى مثل قوله تعالى : ﴿ فعال لما يريد ﴾ [٧] ، وقوله تعالى : ﴿ يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ﴾ [٨] .

---

(١) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص١٦١ ، وأيضًا : النيسابورى ، التوحيد وديوان الأصول ، ص٦٨ .

(٢) سورة البقرة ، آية ٢٥٥ .

(٣) M.Eliade : The Encyclopedia of religion . vol.6 "Al-Hayy" , P.30 .

(٤) القاضى عبد الجبار : المغنى ، جـ٦ ، الإرادة ، تحقيق جورج قنواتي ، مراجعة إبراهيم مدكور ، إشراف طه حسين ، القاهرة ، بدون تاريخ ، ص٣ .

(٥) القاضى عبد الجبار : المختصر فى أصول الدين ، ص٢٢٦ ، الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص٦٥ ، الإيجى : جواهر الكلام ، ص٢٠٧ ، وأيضًا ، البيضاوي : مطالع الأنظار على طوالع الأنوار ، ص٢٧٣ .

(٦) M.M.Sharif : A History of muslim philosophy . P.399 .

(٧) سورة البروج ، آية ١٦ .

(٨) سورة البقرة ، آية ١٨٥ .

٥- صفتا السمع والبصر :-

نود أن نشير فى البداية إلى حقيقة السميع البصير والسامع المبصر والفرق بينهما . فالسميع البصير ، هو المختص بحال لكونه عليها يصح أن يسمع المسموع ، ويبصر المبصر إذا وجدا . أما السامع المبصر فهو أن يسمع المسموع ويبصر المبصر فى الحال ، ولهذا قالت المعتزلة : " إن الله تعالى كان سميعًا بصيرًا فيما لم يزل ، ولم تقل إنه سامع مبصر فيما لم يزل لفقد المسموع والمبصر " (١) .

وقد اتفقت المعتزلة على أن الله لا يسمع ولا يرى بسمع وبصر قديمين أو محدثين ، كذلك اتفقت على أنه تعالى لا يسمع بأذن ولا يرى بعين لأن هذا يؤدى إلى التشبيه والتجسيم،لذلك فتأولوا صفتى السميع والبصير على معنى العلم بالمسموعات والمرئيات (٢) ، وذلك فى مثل قوله تعالى : ﴿ ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ﴾ (٣) ، وقوله تعالى : ﴿ وكان الله سميعًا بصيرًا ﴾ (٤) .

وهذا يعنى أن الله سميع بصير غير أننا لا نقول إن سمعه كسمع الآدميين ولا بصره كأبصارهم (٥) .

والدليل على أن الله تعالى سميع بصير هو أن السمع والبصر من صفات الكمال وضدهما من صفات النقصان ، فلابد وأن يكون الله موصوفًا بالسمع والبصر ،لأنه لو لم يوصف بالسمع والبصر لوجب أن يوصف بضد ذلك من الصمم والعمى وهذان الوصفان من باب النقائص (٦) ، ولما امتنع على كونه تعالى موصوفًا بأضداد السمع والبصر لأنه يتقدس عن سمات النقص ، وجب كونه تعالى موصوفًا بالسمع والبصر .

ولعلنا إذا رجعنا إلى الغزالى نجده يقول فى ذلك : " إننا لا نستطيع إلا أن نصف الله بالسمع والبصر ، لأنه تعالى هو الكمال بعينه ، ولما كان السمع والبصر فى الأحياء كمال ، وكان الإنسان السميع البصير أكمل من الإنسان الذى لا يسمع ، ولا يرى ، ولما كان الله أكمل من مخلوقاته ، لذلك وجب أن يكون تعالى سميعًا بصيرًا ، فيستحيل أن يثبت وصف الكمال للمخلوق ولا نثبته للخالق " (٧) .

---

(١) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص١٦٧ - ١٦٨ ، وأيضًا ، النيسابورى : التوحيد وديوان الأصول ، ص٧٠ .

(٢) البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص١٦٦ .

(٣) سورة الشورى ، آية ١١ .

(٤) سورة النساء ، آية ١٣٤ .

(٥) الملطي : التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ، ص٩٢ .

(٦) الباقلاني : الإنصاف ، ص٣٢ - ٣٣ ، فخر الدين الرازى : الأربعون فى أصول الدين ، ص١٧٠ ، وأيضًا ، المسائل الخمسون ، ص٣٦٤ .

(٧) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص٥٢ .

من هنا نصل إلى أن الله سميع بصير ، ومن قال بأن الله غير سميع بصير فهو كافر بالله [1] .

- صفة الكلام : -

أولى المعتزلة صفة الكلام الإلهى عناية خاصة ، رغم أنها لاتعدو إلا أن تكون ضمن مشكلة الصفات التي نفوا قدمها . والسبب في ذلك يرجع إلى فهمهم الكلام وتحديدهم له .

فلا خلاف بين المعتزلة وخصومهم من الفرق الإسلامية على أن الله تعالى متكلم ، وأن له كلام ، وأن القرآن كلامه . لكن الخلاف حول معنى الكلام وحقيقة المتكلم .

ولذا إذا رجعنا إلى القاضى عبد الجبار نجده يذكر حد الكلام بأنه " حروف منظومة ، وأصوات مقطعة ، ما انتظم منه يجب كونه كلامًا وما فارقه لم يجب كونه كلامًا ، فلا حقيقة للكلام سوى ذلك " [2] .

وإذا كان الكلام من حروف وأصوات مقطعة فلابد من محل يحدث فيه الكلام ، أى يستحيل وجوده لا بمحل .

ولذا فلا يمكن أن يكون الله قد أحدث الكلام في ذاته ، لأنه إذا تكلم خلق في ذاته الصوت الذى هو جسم أو عرض ، فأصبحت ذاته محلًا للحوادث ، ولا يجوز أن يحدثه لا في محل لأن الأجسام والأعراض تطلب محلًا تقوم به ، فلا يبقى إلا أن يحدثه في محل . وعلى ذلك فالمعتزلة يرون أن الله تعالى متكلم ، لكن لا بكلام قديم ، بل بكلام محدث يحدثه وقت الحاجة إلى الكلام ، وأن هذا الكلام المحدث ليس قائمًا به تعالى ، بل خارجًا عن ذاته العلية يحدثه في محل فيسمع من المحل . وقد اشترطوا في المحل أن يكون جمادًا حتى لا يكون هو المتكلم به دون الله . وذلك لأنهم يعتقدون أن حقيقة المتكلم من فعل الكلام ، لا من قام الكلام به ، والله تعالى متكلم لأنه فعل الكلام وصار به متكلمًا . ولهذا اضطر المعتزلة في الآية الكريمة ﴿ وكلم الله موسى تكليمًا ﴾ [3] ، إلى أن يلجأوا إلى التأويل فقالوا إن الله خلق كلامًا في شجرة ، وخرج منها الكلام فسمعه موسى عليه السلام [4] .

والواقع أننا لو رجعنا إلى ما كتبه الغزالى ، نجده يقول : " زعمت المعتزلة أن الكلام لا يقوم بذاته لأنه حادث ولكن يقوم بجسم أو جماد حتى لا يكون هو المتكلم به بل المتكلم به هو الله سبحانه " [5] . إلى هنا

---

(1) القاضى عبد الجبار : المغني ، (جـ)٥ ، ص٢٤١ ، ابن خزيمة : التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل ، ص٤٤ ، وأيضًا ، البيجوري : تحفة المريد على جوهرة التوحيد ، ص٤٤ .

(2) القاضى عبد الجبار : المغني ، جـ٧ ، ص٣ ، ٨٤ .

(3) سورة النساء ، آية ١٦٤ .

(4) زهدي جار الله : المعتزلة ، ص٧٧ - ٧٨ .

(5) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ، ص٦٥ ، وأيضًا ، المستصفى في علم الأصول ، (جـ)١ ، (ط)٢ ، دار الكتب العلمية ، بيروت - لبنان ، ١٩٨٣م ، ص١٤٧ .

أجمعت المعتزلة على القول بأن كلام الله تعالى مخلوق محدث (١) .

من هذا كله يتضح لنا أن المعتزلة لا ينكرون هذه الصفات الإلهية إذا كان المقصود بها عين الذات ، ولكنهم أنكروا أن تكون هذه الصفات أشياء أو ذواتًا قديمة قائمة وراء الذات لأن هذا يؤدى إلى تعدد القدماء ، وهكذا كانت المعتزلة تدافع عن وحدانية الله ، وتقاوم كل ما ينافى هذه الوحدانية أو يهدمها .

ولا جدال فى أن الكندى قد استفاد من المعتزلة فى توحيدهم بين الذات والصفات . إذ نجده يجمع بين الصفات الإيجابية ، والصفات السلبية . فالإيجابية تتجلى فى إثبات الوحدة وكل صفات الذات والفعل ، كالعلم والقدرة والحكمة ، والسلبية تتجلي فى نفى الكثرة بكل أنواعها ، وفى التنزيه لله عن الجسمانية ولواحقها وما يتعلق بها من قريب أو من بعيد (٢) ، وهذا يعد تعبيرًا من جانب الكندى عن تأثره بالمعتزلة التى تنزه الله عن التشبيه ، وتثبت له فى الوقت نفسه صفات الألوهية الكاملة .

ولعلنا إذا تتبعنا رسائل الكندى الفلسفية لوجدنا أنه يصف الله عز وجل فى عدة مواضع متأثرًا فى ذلك بالمعتزلة ، فهو يصفه بأنه " مبدع الرحمة " (٣) ، ويصفه بأن له " حصن العز الذى لا يرام " وأنه " عز القوة الغالبة " وأنه " ولى الخيرات وقابل الحسنات " (٤) ، وأنه " ذو القدرة التامة والقوة الكاملة والجود الفائض " (٥) ، وأنه " الموفق للصالحات " (٦) ، وأنه " المسدد بالتوفيق والحارس من الزلل " (٧) ، وأنه " السائس الحق " (٨) .

إلى جانب هذا نجد الكندى فى أول رسائله وآخرها ، وفى ثناياها يدعو الله عز وجل ويستعين به ، ويسترهبه العلم النافع ، وهكذا نرى الكندى يعدد لنا الصفات الإلهية ، موحدًا بين الذات والصفات شأنه فى ذلك شأن المعتزلة .

---

(١) القاضي عبد الجبار : فرق وطبقات المعتزلة . (جـ)١ ، ص٢٠ ، المنية والأمل ، (جـ)١ ، ص١٤ ، ابن متويه : التذكرة فى أحكام الجواهر والأعراض ، ص٤٢٩ ، القمي : المقالات والفرق ، ص١٣٨ ، وأيضًا ،

Wolfson : The philosophy of the Kalam . P.267 .

(٢) محمد عبد الهادي أبو ريدة : رسائل الكندى الفلسفية ، ص٨٦ .

(٣) الكندى : رسالة فى وحدانية الله وتناهي جرم العالم ، ص٢٠٧ .

(٤) الكندى : رسالة إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى ، ص١٠٥ .

(٥) نفس المصدر السابق ، ص ١٦٢ .

(٦) الكندى : رسالة فى الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل ، ص٢٤٤ .

(٧) الكندى : رسالة فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم ، ص٢٠١ .

(٨) الكندى : رسالة فى الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل ، ص٢٥٩ .

وأخيرًا يمكننا القول بأن دراسة الكندى لمشكلة الألوهية كانت استمرارًا لموقفه الكلامى الاعتزالى ؛ إذ وجدناه قد تأثر بسابقيه من المعتزلة . وهذا لا يعد عيبًا فيه ، فالتأثر يعد من علامات الصحة لا المرض ، فمن من اللاحقين لا يتأثر بسابقيه ؟

وإذا كان الكندى قد تأثر بمن سبقه من المعتزلة ، فإنه بدوره قد أثر فى تفكير من جاء بعده من المتكلمين والفلاسفة ، وأن المقارنة بين آراء الكندى من جهة ، وآراء كثير من الفلاسفة كالفارابى وابن سينا وابن طفيل ، تدلنا على أن هؤلاء الفلاسفة كانوا متأثرين بصورة أو بأخرى بأقوال الكندى واتجاهه إلى التوحيد بين الذات والصفات .

* الخاتمة *

بعد الانتهاء من دراسة أثر المعتزلة فى الفلسفة الإلهية عند الكندى أرجو أن أكون قد اهتديت إلى بعض النتائج التى أختم بها بحثى هذا ، متمنية أن لا أكون جانبت الصواب فيها ، فالوصول للحقائق المطلقة يعد أمرًا صعب المنال إن لم يكن مستحيلا ، وتتلخص هذه النتائج فى النقاط التالية :

(١) إن عملية الكشف عن الحقائق وإزالة غموضها من جميع جوانبها لا يمكن أن تتم بالرجوع إلى مصدر واحد ، أو فكر واحد ، أو مجموعة أفكار متجانسة ، بل لا بد من تعدد المصادر وتشعب الأفكار وتنوع الآراء حتى تتجلى الحقيقة فى أوضح صورها وأتم جوانبها ، والكندى إنما يمثل فى فكره ومجموع آرائه وجل بحوثه ورسائله ، حصيلة فكرية واسعة شاملة تلاقت فيها مجموعة ضخمة من الآراء والأفكار ، فظهر أثر هذا كله واضحًا فى كل الموضوعات والقضايا التى تناولها ؛ ففى المشكلات الإلهية وجدناه قد قدم لنا دراسة وافية وشاملة ، وبحثًا عميقًا أنصبت فيه خلاصة كل المحاولات والتفسيرات والجهود السابقة ، إذ تناول هذه المشكلات بعد أن كانت قد مرت بمراحل متعددة وتطور القول بها تطورًا كبيرًا سواء على أيدى رجال الفكر الاعتزالى أو غيرهم ، فعمل على بلورة هذه المشكلات فى ضوء كل هذه الأفكاروالآراء . وبهذا فهو وإن لم يكن قد قدم شيئًا جديدًا للمشكلات الإلهية ولم يأتِ بحلول مبتكرة ، حيث سار على نمط شيوخ المعتزلة فى كثير من جوانبها ، إلا أنه تفهم المشكلة إلى أبعد حدود الفهم فعمق البحث فيها وزادها إيضاحًا فصاغها صياغة جديدة وفق منهج عقلى دقيق ، وأخرجها في إطار جديد ونسق متكامل ، وكون فيها مذهبًا منسقًا ، وبناءً محكمًا مترابطًا وما كان ذلك يتسنى له لولا المحاولات والجهود السابقة والمخالفة .

(٢) كان العقل هو مصدر التأويل عند المعتزلة - بل وعند الكندى - فقد حكّموه فى آرائهم بالإجمال ، ولم يأخذوا بالنقل إلا إذاساير العقل . ووصل تمجيدهم للعقل حدًا دفعهم إلى محاولة تحوير العقائد الدينية بحيث توافق التعاليم الفلسفية ، وفقًا لمبدئهم (إذا تعارض النقل والعقل وجب تقديم العقل لأنه أساس النقل) ومن ثم امتازت المعتزلة بالنظر الفلسفى في أمور الدين ، حيث تناولت مسائل الله والإنسان والعالم بالنظر العقلى الخالص ، وكانت كفرقة إسلامية تبحث فى هذه المباحث ، ولا تخرج عن الدفاع عن الإسلام . فمنذ البداية ظهرت عند المعتزلة نزعة إلى الاعتماد على العقل وإلى إقامة سلطان له إلى جانب النصوص المنزلة . وهكذا تتجلى أصالة المعتزلة في أنهم قد التزموا بالعقل منهجًا ، وآثروا

الدين وجعلوه موافقًا للعقل ليس فحسب ، بل وأكدوا على تطابق العقل والنقل حيث جاءت تعاليم العقل متفقة مع تعاليم النقل . ومن ثم فلا يمكن أن يوجد ثمة تناقض بين الفلسفة والدين . بمعنى كون الأولى تحد من الثانية ، أو بمعنى منافاة الثانية للأولى .

(٣) كانت المعتزلة نقطة انطلاق الكندى في محاولة اشتغاله بالتوفيق بين الفلسفة والدين ، فرغم تأثره بالفكر اليونانى إلا أن تفكيره كان يتحرك تجاه المعتزلة وكانت محاولته للتوفيق بين الدين والفلسفة أحد مظاهر هذا الاتجاه ، خاصة أن المعتزلة استخدموا الثقافة اليونانية استخدامًا صالحًا ، وأخذوا منها ما أخذوا ثم بنوا عليه ، وزادوا فيه وابتكروا فلم يكن موقفهم موقف الناقل فحسب ، بل حاولوا التوفيق بين الثقافة اليونانية ، والتعاليم الإسلامية . وبهذا استطاعت المعتزلة أن تكون لنفسها فلسفة تتمشى مع أصولها الدينية . ومن ثم فقد نزع الكندى - على كل حال - نزعة اعتزالية تلجأ إلى التأويل في تفسير الآيات القرآنية ، بمعنى تأويل النص الدينى بحسب المدلول العقلى وهذا إن دل على شئ فإنه يدل على أن الكندى قد تأثر بالمعتزلة تأثرًا واضحًا حيث جاءت أفكاره في هذا المجال - أى مجال العلاقة بين الفلسفة والدين - تطويرًا للأفكار والآراء التى قالت بها المعتزلة .

(٤) وصل الكندى إلى نفس النتيجة التى انتهت إليها المعتزلة لإمكان إثبات حدوث العالم ، وإن كان قد اختلف معهم فى الأساس الذى اعتمده كل منهما سواء إنكار الجوهر الفرد أو إثباته . فليس كل من أثبت تناهى الجسم هو فى نفس الوقت يقول بالجوهر الفرد ، حيث إننا وجدنا الكندى قد أثبت تناهى الجسم والعالم ولم يقل بالجوهر الفرد .

(٥) اتجه كل من المعتزلة والكندى إلى الإفاضة فى تفسير الآيات القرآنية المتعلقة بالعالم وخلقه. هذا يعنى أن غاية المنهج العقلى في بحثهم لخلق العالم غاية دينية ، لأنهم أثبتوا بالدليل العقلى بجانب الدليل النقلى أن العالم مخلوق بفعل خالق ، ولا مجال فيه للصدفة أو الاتفاق ، وأن هذا الخالق واحد وله صفات مغايرة لصفات البشر ، وينتج عن ذلك أن العالم استحال عليه القدم فثبت حدوثه وكان هذا سبيلهما في إثبات حدوث العالم ، مما أدى ذلك إلى ترسيخ المعتقد الدينى .

(٦) أن إثبات حدوث العالم هو أحد الأسس التى يقوم عليها إثبات وجود الله . وهذا يعنى أن التسليم بحدوث العالم يؤدى لا محالة إلى التسليم بوجود الله ، والعكس صحيح أيضًا ، أى أن

التسليم بوجود علة خالقة للكون ، يؤدى إلى التسليم بحدوث العالم ، وفى هذا ربط بين القول بحدوث العالم وبين الوصول إلى محدث للعالم قديم ، لا يجوز عليه العدم والبطلان .

(٧) ساق الكندى عدة أدلة لإثبات وجود الله تعالى . وهى في أساسها اعتزالية . فلا جدال في أن معظم رسائل الكندى لا تخلو من أفكار تشبه ما عند المعتزلة ، بحسب طريقتهم في التعبير . بمعنى أن رأى الكندى لا يخرج عن التعبير عن رأى المعتزلة .

(٨) أن البحث في موضوع الوحدانية لم يكن أمرًا مستحدثًا على يد المعتزلة ، ولم يكونوا هم أول من أبدعه أو أوجده ، أو تطرقوا للبحث فيه وحدهم ، فهو ليس من آراء المعتزلة ولا من استنباطهم ، ولكنهم تميزوا به دون غيرهم بالتفسيرات التى أعطوها بشأنه .

(٩) أن الهدف الرئيسى التى كانت تسعى إليه المعتزلة ، وهى تبحث مشكلة الذات الإلهية والصفات،هو إبعاد أية تصورات لا تليق بالذات الإلهية ، وتفسير الصفات تفسيرًا يليق بجلال الله تعالى وكماله ، أى الحفاظ على التوحيد الذى اعتبروه من أهم أصولهم ، فهو يشكل ركنًا أساسيًا فى أصولهم الخمسة التى اتفقوا عليها . ولذا فقد نال البحث في هذا الأصل عناية خاصة لديهم ، وركزوا على الاهتمام به ، فاتخذ لديهم مفهومًا خاصًا ، وذهبوا في تحليله وتفسيره إلى أبعد حد .

(١٠) قدم المعتزلة تصورهم التنزيهى والتجريدى للذات الإلهية،وهو التصور الذى ارتكز على رفض كل ما يوهم تعدد القديم ، أو مماثلته لأى محدث من المحدثات ، فقالوا بوحدة الذات والصفات أى أن ذات الله وصفاته شئ واحد ، فإذا كان المعتزلة قد أنكروا إثبات صفات قديمة لله تعالى قائمه بذاته ، إلا أنهم لم يعطلوا الذات الإلهية عن الصفات ، ولكنهم جاءوا بتفسيرات مختلفة توضح علاقة الذات بالصفات . وعلى هذا فغير صحيح وصفهم بالمعطلة .

(١١) بحث المعتزلة في مجال وحدانية الله من زاوية أخرى تتعلق بتلك الآيات الموجودة في القرآن الكريم والتى تؤكد مفهوم الوحدانية ، وتؤدى إلى التنزيه وتشير إلى إبطال وجود شريك مع الله ، إذ أخذوا يستنبطون منها أدلتهم على وحدانية الله تعالى . وهذا نفس ما اعتمد علية الكندى حيث وجدناه قد تعمق فى شرح هذه الآيات القرآنية التى تذهب إلى أن الله واحد، وهذا يدلنا على التشابه بين مبحث الكندى فى الوحدانية ، ومبحث المعتزلة فى هذا المجال .

(١٢) ربطت المعتزلة بين الرؤية والتجسيم ، فالرؤية حتى تتم إنما تستلزم شرطاً لا ينطبق إلا على الأجسام ، وما دمنا قد نفينا الجسمية عن الله تعالى فانه يجب نفى القول برؤيته ، فهو تعالى لا يرى بالأبصار لا فى الدنيا ولا فى الآخرة .

(١٣) بحث الكندى في موضوع الوحدانية - شأنه في ذلك شأن المعتزلة - كصفة من صفات الله ، وقال : إن الله واحد بالعدد وبالذات . وبهذا نرى الكندى يعبر في ذهابه إلى الوحدانية عن الروح الاعتزالية بمعنى أن آراءه في هذا المجال لا تخلو من التأثر بالمعتزلة ، فالكندى لم يأتِ بجديد ، بل قد وسع البحث فيها وتناولها من جميع أطرافها بالتفصيل ، ويمتاز عن المعتزلة وهو بصدد الوحدانية بالشمول ، وبالقدرة الفائقة على استخدام الأدلة العقلية ، والأدلة السمعية في تأييد آرائه .

وأتمنى أخيراً أن أكون قد وفقت بهذه الدراسة المتواضعة فى تقديم أثر المعتزلة في الفلسفة الإلهية عند الكندى على قدر ما أتيح لي من كتاباتهما ، أملاً أن تكون فتحاً لدراسات أخرى فى مجال الفلسفة وعلم الكلام .

قائمة المصادر والمراجع

أولاً - المصادر العربية :-

ابن متويه (أبو محمد الحسن) :

(١) التذكرة فى أحكام الجواهر والأعراض ، تحقيق د . سامي نصر لطف ، د . فيصل بدير عون ، تصدير د . إبراهيم مدكور ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٥م .

ابن المرتضى (أحمد بن يحيى) :

(٢) المنية والأمل فى شرح كتاب الملل والنحل ، تصحيح توما أرنلد ، مطبعة دائرة المعارف النظامية ، حيدر آباد الدكن ، ١٣١٦ هـ .

(٣) طبقات المعتزلة ، تحقيق سوسنة ديفلد - فلزر ، الناشر فرانزشتاينر ، فيسبادن ، استانبول ، ١٩٦٠م .

الإسكافي (أبو عبد الله) :

(٤) درة التنزيل وغرة التأويل ، (ط)١ ، مطبعة السعادة بمصر ، القاهرة ، ١٩٠٨م .

الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) :

(٥) الحيوان ، تحقيق د . عبد السلام محمد هارون ، الكتاب الأول ، (جـ)٢ ، مكتبة مصطفى البابي الحلبي ، مصر ، ١٣٥٧هـ .

(٦) الدلائل والاعتبار على الخلق والتدبير ، (ط)١ ، مكتبة المدرسة العثمانية ، حلب ، ١٩٢٨م .

(٧) رسائل الجاحظ ، تقديم د . على أبو ملحم ، (ط)١ ، منشورات دار ومكتبة الهلال ، بيروت ، ١٩٨٧م .

الخياط (أبو الحسين) :

(٨) الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد ، تحقيق د . نيبرج ، مطبعة دار الكتب المصرية ، القاهرة ، ١٩٢٥م .

الزمخشري :

(٩) الكشاف ، (جـ)١ ، (جـ)٣ ، (جـ)٤ ، ١٩٧٧م ، (جـ)٢ ، ١٩٨٣م ، (ط)١ ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة .

عبد الجبار (قاضي القضاة) :

(١٠) تنزيه القرآن عن المطاعن ، (ط)١، المكتبة الأزهرية ، المطبعة الجمالية ، مصر ، ١٣٢٩هـ .

(١١) شرح الأصول الخمسة ، تعليق د . أحمد بن أبي هاشم ، تحقيق د . عبد الكريم عثمان ، (ط)١، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ١٩٦٥م .

(١٢) المجموع في المحيط بالتكليف ، جمع ابن متويه ، تحقيق د . عمر السيد عزمي ، مراجعة د. أحمد فؤاد الأهواني ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ، ١٩٦٥م .

(١٣) المغني في أبواب التوحيد والعدل ، (جـ)٤ (رؤية الباري) تحقيق د. مصطفى حلمي ، د. أبو الوفا التفتازاني ، مراجعة د. إبراهيم مدكور ، إشراف طه حسين ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ، ١٩٦٥م .

(جـ)٥ (الفرق غير الإسلامية) تحقيق د. محمود الخضيري ، مراجعة د. إبراهيم مدكور ، إشراف طه حسين ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ، ١٩٦٥م .

(جـ)٦ (الإرادة) تحقيق جورج قنواتي ، مراجعة د. إبراهيم مدكور ، إشراف طه حسين ، المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة : القاهرة ، بدون تاريخ .

(١٤) فرق وطبقات المعتزلة ، تحقيق د. علي سامي النشار ، (جـ)٢ ، دار المطبوعات الجامعية ، الإسكندرية ، ١٩٧٢م .

(١٥) المنية والأمل ، جمعه أحمد بن يحيى المرتضى ، تحقيق د. عصام الدين محمد علي ، (جـ)٢ ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، ١٩٨٥م .

(١٦) المختصر في أصول الدين ضمن رسائل العدل والتوحيد ، تحقيق د. محمد عمارة ، (جـ)١ ، (ط)٢ ، دار الشروق ، القاهرة ، ١٩٨٧م .

(١٧) رسائل العدل والتوحيد ، تحقيق د. محمد عمارة ، (جـ)١ ، (جـ)٢ ، دار الشروق ، القاهرة ، بدون تاريخ .

الكندي (يعقوب بن إسحاق) :

(١٨) رسالة إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى ، طبعت مع مجموعة رسائل ، بعنوان "رسائل الكندي الفلسفية " ، (جـ)١ ، ١٩٥٠م ، (جـ)٢ ، ١٩٥٣م ، تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو ريدة ، دار الفكر العربي ، القاهرة . والرسائل التي سنذكرها للكندي فيما بعد طبعت مع هذه الرسالة ، وحققها كلها د. أبو ريدة .

(١٩) رسالة في حدود الأشياء ورسومها .

(٢٠) رسالة فى الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص بالمجاز .

(٢١) رسالة فى إيضاح تناهي جرم العالم .

(٢٢) رسالة فى مائية ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له وما الذي يقال لا نهاية له .

(٢٣) رسالة فى وحدانية الله وتناهي جرم العالم .

(٢٤) رسالة فى الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد .

(٢٥) رسالة فى الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل .

(٢٦) رسالة فى ماهية النوم والرؤيا .

(٢٧) رسالة فى كمية كتب أرسطو طاليس وما يحتاج إليه فى تحصيل الفلسفة .

(٢٨) رسالة فى الجواهر الخمسة .

النيسابورى (أبو رشيد) :

(٢٩)المسائل فى الخلاف بين البصريين والبغداديين ، ليدن ، ١٩٠٢م .

(٣٠) فى التوحيد وديوان الأصول ، تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو ريدة ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٥م .

ثانيا : المراجع العربية والأجنبية :-

١) المراجع العربية :-

ابن أبى أصيبعة :

(١)عيون الأنباء فى طبقات الأطباء ، (جـ)٢ ، (ط)٤ ، دار الثقافة ، بيروت - لبنان ، ١٩٨٧م .

ابن تومرت :

(٢)عقيدة ، ضمن كتاب مجموعة الرسائل ، الرسالة الثانية ، مطبعة كردستان العلمية ، مصر ، ١٣٢٨هـ .

ابن تيمية :

(٣)منهاج السنة النبوية ، (جـ)١، (ط)١، المطبعة الكبرى الأميرية ، القاهرة ، ١٣٢١هـ .

(٤)الرسالة البعلبكية ضمن كتاب مجموعة الرسائل ، الرسالة السادسة عشر ، مطبعة كردستان العلمية ، مصر ، ١٣٢٨هـ .

(٥)درء تعارض العقل والنقل ، تحقيق د. محمد رشاد سالم ، (جـ)١، (ط)٢ ، دار الكنوز الأدبية ، الرياض ، ١٩٧٩م .

ابن جلجل :

(٦) طبقات الأطباء والحكماء ، تحقيق د. فؤاد سيد ، مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية ، القاهرة ، ١٩٥٥م .

ابن حزم :

(٧) الفصل في الملل والأهواء والنحل ، تحقيق د. محمد إبراهيم نصر ، د. عبد الرحمن عميرة ، (جـ)٢ ، (جـ)٥ ، (ط)١ ، شركة عكاظ للنشر والتوزيع ، السعودية ، ١٩٨٢م .

(٨) علم الكلام على مذهب أهل السنة والجماعة ، تحقيق د. أحمد حجازي ، (ط)٢ ، دار الجيل ، بيروت - لبنان ، ١٩٩٠م .

ابن خزيمة (محمد بن إسحاق) :

(٩) التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل ، تعليق محمد خليل هراس ، دار الكتب العلمية ، بيروت - لبنان ، ١٩٨٣م .

ابن خلدون :

(١٠) المقدمة ، تحقيق د. علي عبد الواحد وافي ، (جـ)٣ ، (ط)٣ ، دار نهضة مصر للطبع والنشر ، القاهرة ، بدون تاريخ .

ابن رشد :

(١١) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، المطبعة الحميدية المصرية ، القاهرة ، ١٣١٩هـ .

(١٢) الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ، المطبعة الحميدية المصرية ، القاهرة ، ١٣١٩هـ .

(١٣) تهافت التهافت ، تحقيق الأب موريس بويج ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٣٠م .

(١٤) تفسير ما بعد الطبيعة ، تحقيق الأب موريس بويج ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٣٨ م .

ابن سوار (أبو الخير الحسن البغدادي) :

(١٥) مقالة في أن دليل يحيى النحوي على حدوث العالم أولى بالقبول من دليل المتكلمين . نشرها د. عبد الرحمن بدوي ضمن كتاب " الأفلاطونية المحدثة عند العرب " ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٥٥م .

ابن سينا :

(١٦) رسالة القوى الإنسانية وإدراكاتها ضمن كتاب مجموعة الرسائل ، الرسالة الثامنة ،

مطبعة كردستان العلمية ، مصر ، ١٣٢٨هـ . وهذه الرسالة طبعت مع مجموعة رسائل لابن سينا وهي :-

(١٧) رسالة أقسام العلوم العقلية ، الرسالة التاسعة .

(١٨) رسالة فى بيان الجوهر النفيس ، الرسالة الثانية عشر .

(١٩) الرسالة العرشية ، (ط)١، مطبعة دائرة المعارف العثمانية ، حيدر آباد الدكن ، ١٣٥٣هـ .

(٢٠) الإشارات والتنبيهات ، شرح نصير الدين الطوسي ، تحقيق د.سليمان دنيا ، (جـ)٣ ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٥٨م .

ابن طفيل :

(٢١) رسالة حي بن يقظان ، تحقيق د. أحمد أمين ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٥٩م .

ابن منظور :

(٢٢) لسان العرب ، تحقيق عبد الله على الكبير ، (جـ)١، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨١م .

ابن نباتة :

(٢٣) سرح العيون ، (ط)١، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، القاهرة ،١٩٥٧م .

ابن النديم :

(٢٤)الفهرست ، (جـ)٧ ، (ط)٣ ، دار المسيرة ، بيروت ، ١٩٨٨م .

أبو ريدة (محمد عبد الهادى) :

(٢٥)إبراهيم بن سيار النظام ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٤٦م .

أبو زهرة (محمد) :

(٢٦) تاريخ الجدل ، (ط)١، دار الفكر العربى ، القاهرة ، ١٩٣٤م .

أبو زيد (منى) :

(٢٧)التصور الذري فى الفكر الفلسفى الإسلامى ، (ط)١، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت - لبنان ، ١٩٩٤م .

أبو سعدة (مهرى حسن) :

(٢٨)الاتجاه العقلي فى مشكلة المعرفة عند المعتزلة ، تصدير د. عاطف العراقى ، (ط)١، دار الفكر العربى ، القاهرة ، ١٩٩٣م .

أبو ملحم (على) :

(٢٩)الفلسفة العربية مشكلات وحلول ، (ط)١، مؤسسة عز الدين ، بيروت - لبنان ، ١٩٩٤م .

إخوان الصفا :

(٣٠)رسائل إخوان الصفا ، (جـ)٣ ، المجلد الثالث ، من النفسانيات العقليات ، الرسالة الثامنة والثلاثون فى البعث والقيامة ، والرسالة التاسعة والثلاثون فى وجود العالم عن الله ، دار بيروت للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٩٥٧م .

الأزميري (إسماعيل حقي) :

(٣١) فيلسوف العرب يعقوب بن إسحاق الكندى ، نقل عباس العزاوى ، بغداد ، ١٩٦٢م .

الإسفراييني (أبو المظفر) :

(٣٢)التبصير فى الدين ، القاهرة ، ١٩٤٠م .

الأشعري (أبو الحسن) :

(٣٣)مقالات الإسلاميين ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، (جـ)١، (جـ)٢ ، (ط)١ ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٥٠م .

(٣٤)اللُمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع ، تطيق حمودة غرابة ، مطبعة مصر ، القاهرة ، ١٩٥٥م .

(٣٥)الإبانة عن أصول الديانة ، إدارة الطباعة المنيرية ، درب الأتراك بالأزهر ، القاهرة ، بدون تاريخ .

الأصفهاني (أبو القاسم) :

(٣٦)المفردات فى غريب القران ، تحقيق د. محمد سيد كيلاني ، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، بدون تاريخ .

الأصفهاني (علي المرزوقي) :

(٣٧)الأزمنة والأمكنة ، (جـ)١ ، (ط)١ ، مطبعة مجلس دائرة المعارف ، حيدر آباد الدكن ، الهند ، ١٣٣٢هـ .

الأعسم (عبد الأمير) :

(٣٨)المصطلح الفلسفى عند العرب ، (ط)٢ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٩م .

إقبال (محمد) :

(٣٩)تجديد التفكير الديني فى الإسلام ، ترجمة عباس محمود ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٥٥م .

الألوسى (حسام محيي الدين) :

(٤٠) فلسفة الكندى وآراء القدامى والمحدثين فيه ، جامعة بغداد ، بغداد ، ١٩٨٤م .

(٤١) حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ، (ط)٢ ، دار الشئون الثقافية العامة ، بغداد ، ١٩٨٦م .

آل ياسين (جعفر) :

(٤٢) فلاسفة مسلمون ، (ط)١ ، دار الشروق ، القاهرة ، ١٩٨٧م .

الآمدي (سيف الدين) :

(٤٣)غاية المرام فى علم الكلام ، تحقيق حسن محمود عبد اللطيف ، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، القاهرة ، ١٩٧١م .

أمين (أحمد) :

(٤٤) فجر الإسلام ، (جـ)١ ، الباب السابع ، مطبعة الأعتماد للتأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩١٤م .

(٤٥) ضحى الإسلام ، (جـ)١ ، (ط)٢ ، مطبعة الأعتماد ، القاهرة ، ١٩٣٤م .

الأهواني (أحمد فؤاد) :

(٤٦)الكندى فيلسوف العرب ، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٥م .

أوتو بريتزل :

(٤٧)مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين الأولين فى الإسلام ضمن كتاب مذهب الذرة عند المسلمين لبينيس ، ترجمة د. محمد عبد الهادي أبو ريدة ، مكتبة النهضة المصرية ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٤٦م .

أوليري (ديلاسى) :

(٤٨)الفكر العربى ومكانته فى التاريخ ، ترجمة تمام حسان ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦١م .

الإيجى (عضد الدين) :

(٤٩)المواقف ، تحقيق السيد الشريف الجرجاني مع حاشيتين لعبد الحكيم السيالكوتي ، حسن شاه الفنارى ، (جـ)٨ ، (ط)١ ، الموقف الخامس فى الإلهيات ، مطبعة السعادة بمصر ، القاهرة ، ١٩٠٧م .

(٥٠)جواهر الكلام ، مختصر المواقف ، تعليق د. أبو العلا عفيفي ، مكتبة الجامعة المصرية ، القاهرة ، بدون تاريخ .

الباقلاني (القاضي أبو بكر) :

(٥١)التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة ، تقديم د. محمود الخضيري ، د. محمد عبد الهادي أبو ريدة ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، ١٩٤٧م .

(٥٢)الإنصاف ، تقديم السيد عزت العطار ، دار الكتب الملكية المصرية ، القاهرة ، ١٩٥٠م .

بدوي (عبد الرحمن) :

(٥٣)الزمان الوجودي ، (ط)٢ ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٥٥م .

(٥٤)التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ، (ط)٣ ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٦٥م .

(٥٥)أرسطو عند العرب ، (ط)٢ ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، ١٩٧٨م .

(٥٦)مذاهب الإسلاميين ، (ج)١ ، (ط)٣ ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٨٣م .

(٥٧)الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية ، دار المعارف للطباعة والنشر ، سوسة - تونس ، بدون تاريخ .

البغدادي (ابن الجوزي) :

(٥٨) تلبيس إبليس ، إدارة الطباعة المنيرية ، مطبعة النهضة بمصر ، القاهرة ، ١٩٢٨م .

البغدادي (أبو البركات) :

(٥٩) المعتبر في الحكمة ، (ج)٣ ، (ط)١ ، حيدر آباد الدكن ، ١٣٥٨هـ .

البغدادي (عبد القاهر) :

(٦٠)الفرق بين الفرق ، تحقيق محمد بدر ، مطبعة المعارف بمصر ، القاهرة ، ١٩١٠م ، وطبعة أخرى نشرتها دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٩٨٥م .

البلخي (أبو زيد) :

(٦١)البدء والتاريخ ، (ج)١ ، باريس ، ١٨٩٩م .

البنا (رشيد) :

(٦٢)مذهب المعتزلة من الكلام إلى الفلسفة ، (ط)١ ، دار النبوغ للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت - لبنان ، ١٩٩٤م .

البيجوري (الشيخ إبراهيم) :

(٦٣) تحفة المريد على جوهرة التوحيد ، مطبعة دار الكتب العربية الكبرى ، مكتبة الجامعة المصرية ، القاهرة ، ١٣٣١هـ .

البيضاوي (القاضي ناصر الدين عبد الله بن عمر) :
(٦٤) مطالع الأنظار على طوالع الأنوار ، مكتبة الجامعة المصرية ، القاهرة ، ١٣٠٥هـ .
(٦٥)أنوار التنزيل وأسرار التأويل ، (جـ)٢ ، المطبعة الميمنية ، القاهرة ، ١٣٢٠هـ .
(٦٦) منهاج الوصول إلى علم الأصول ، مطبعة كردستان العلمية ، جمالية مصر ، القاهرة ، ١٣٢٦هـ .

بينيس :
(٦٧) مذهب الذرة عند المسلمين ، ترجمة د. محمد عبد الهادي أبو ريدة ، مكتبة النهضة المصرية ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٤٦م .

البيهقي :
(٦٨) الأسماء والصفات ، (ط)١، مطبعة أنوار أحمد بالة أباد ، الهند ، ١٣١٣هـ .
(٦٩) تتمة صيوان الحكمة ، مطبعة لاهور ، ١٣٥١هـ .

التفتازانى (أبو الوفا الغنيمي) :
(٧٠)الإنسان والكون فى الإسلام ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٥م .
(٧١) علم الكلام وبعض مشكلاته ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ١٩٨٧م .

التفتازانى (سعد الدين) :
(٧٢) شرح العقائد النسفية ، (ط)١، المطبعة الأزهرية المصرية ، القاهرة ، ١٩١٣م .
التكريتى (ناجي) :
(٧٣) الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام ، بيروت ، ١٩٧٩م .

التهانوي (محمد على الفاروقي) :
(٧٤)كشاف اصطلاحات الفنون ، تحقيق لطفي عبد البديع ، ترجمة عبد النعيم محمد حسنين ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٣م .

تيزيني (طيب) :
(٧٥)مشروع رؤية جديدة للفكر العربى فى العصر الوسيط ، (ط)٢ ، دمشق ، ١٩٧١م .

جار الله (زهدى حسن) :
(٧٦)المعتزلة ، مكتبة النهضة المصرية ، مطبعة مصر ، القاهرة ، ١٩٤٧م .

الجرجاني :

(٧٧) التعريفات ، تحقيق عبد المنعم الحفني ، دار الرشاد ، القاهرة ، ١٩٩١م .

الجزيري (بدران) :

(٧٨) قراءة في علم الكلام ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٩٢م .

جوتيه (ليون) :

(٧٩) المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية ، ترجمة محمد يوسف موسى ، دار الكتب الأهلية ، مطبعة الرسالة ، القاهرة ، ١٩٤٥م .

الجوزية (ابن قيم) :

(٨٠) الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي ، (ط)٣ ، مطبعة أمين عبد الرحمن بمصر ، القاهرة ، ١٩٢٨م .

(٨١) مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة ، (جـ)١ ، (جـ)٢ ، مكة المكرمة ، ١٩٢٩م .

جولد تسيهر (أجناس) :

(٨٢) العقيدة والشريعة في الإسلام ، تعليق محمد يوسف موسى وآخرين ، دار الكاتب المصري ، القاهرة ، ١٩٤٦م .

الجويني (أبو المعالي) :

(٨٣) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ، تحقيق محمد يوسف موسى ، علي عبد المنعم عبد الحميد ، مطبعة السعادة بمصر ، القاهرة ، ١٩٥٠م .

(٨٤) لمع الأدلة في عقائد أهل السنة والجماعة ، تحقيق د. فوقية حسين محمود ، مراجعة د. محمود الخضيري ، (ط)١ ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ، ١٩٦٥م .

(٨٥) الشامل في أصول الدين ، تحقيق هلموت كلوبفر ، (جـ)١ ، دار العرب ، القاهرة ، بدون تاريخ .

جيوم (ألفرد) :

(٨٦) الفلسفة والإلهيات ، تعليق توفيق الطويل ، فصل من كتاب تراث الإسلام ، (جـ)١ ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٣٦م .

حلمي (مصطفى) :

(٨٧)أبو رشيد النيسابوري ضمن معجم أعلام الفكر الإنساني لإبراهيم مذكور ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٤م .

الخضيرى (زينب محمود) :

(٨٨)أثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٩٥م .

الخوارزمي (محمد بن يوسف) :

(٨٩) مفاتيح العلوم ، تصحيح إدارة الطباعة المنيرية بمصر ، مطبعة الشرق ، القاهرة ، ١٣٤٢هـ .

دغيم (سميح) :

(٩٠) فلسفة القدر فى فكر المعتزلة ، (ط)١، دار الفكر اللبنانى ، بيروت ، ١٩٩٢م .

دنيا (سليمان) :

(٩١) التفكير الفلسفى الإسلامى ، (ط)١، مكتبة الخانجي بمصر ، مطبعة السنة المحمدية ، القاهرة ، ١٩٦٧م .

دي بور :

(٩٢) تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ترجمة د. محمد عبد الهادي أبو ريدة ، (ط)٥ ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٤٨م .

الرازي (فخر الدين) :

(٩٣) معالم أصول الدين ، (ط)١، المطبعة الحسينية المصرية ، القاهرة ، ١٣٢٣هـ . على هامش كتاب محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين .

(٩٤) المسائل الخمسون ضمن كتاب مجموعة الرسائل ، الرسالة الخامسة عشر ، مطبعة كردستان العلمية ، مصر ، ١٣٢٨هـ .

(٩٥) الأربعون فى أصول الدين ، (ط)١، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية ، حيدر آباد الدكن ، ١٣٥٣هـ .

(٩٦) أساس التقديس فى علم الكلام ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر ، القاهرة ، ١٩٣٥م .

(٩٧) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، مراجعة د. علي سامي النشار ، مكتبة النهضة المصرية ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٣٨م .

(٩٨) أسرار التنزيل وأنوار التأويل ، تحقيق عبد الرحمن عميرة ، عبد المنعم درويش ، (ط)١ ، دار ركابى للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ٢٠٠٠م .

الرفاعي (أحمد فريد) :

(٩٩) الغزالى ، المجلد الأول ، دار المأمون ، القاهرة ، بدون تاريخ .

زقزوق (محمود حمدى) :

(١٠٠) تمهيد للفلسفة ، (ط)٥ ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٩٤م .

الزنداني (عبد المجيد عزيز) :

(١٠١) التوحيد ، (ط)٣ ، مكتبة التراث الإسلامى ، القاهرة ، ١٩٩١م .

زينة (حسني) :

(١٠٢) العقل عند المعتزلة ، (ط)١ ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، ١٩٧٨م .

سالم (د. عبد العزيز نظمي) :

(١٠٣) إبراهيم بن سيار النظام والفكر النقدى فى الإسلام ، مؤسسة شباب الجامعة للطباعة والنشر والتوزيع ، الإسكندرية ، ١٩٨٣م .

ستيس (ولتر) :

(١٠٤) الزمان والأزل ، ترجمة د. زكريا إبراهيم ، مراجعة د. أحمد فؤاد الأهواني ، المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٩٦٧م .

السنهوتي (محمد الأنور) :

(١٠٥) دراسات نقدية فى مذاهب الفرق الكلامية ، دار الثقافة العربية ، القاهرة ، ١٩٩٠م .

الشابي (علي)

(١٠٦) مباحث فى علم الكلام والفلسفة ، (ط)١ ، دار أبو سلامة للطباعة والنشر ، تونس ، ١٩٧٧م .

الشافعي (حسن محمود) :

(١٠٧) المدخل إلى دراسة علم الكلام ، (ط)٢ ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ١٩٩١م .

شاه ولى (عبد الرحمن) :

(١٠٨) الكندى وآراؤه الفلسفية ، إسلام آباد ، ١٩٧٤م .

شرف (محمد جلال) :

(١٠٩) الله والعالم والإنسان فى الفكر الإسلامى ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، ١٩٨٩م .

الشعراني (عبد الوهاب) :

(١١٠) اليواقيت والجواهر ، (ط)٢ ، المطبعة الأزهرية المصرية ، القاهرة ، ١٣٠٧هـ .

الشهرزورى (شمس الدين) :

(١١١) نزهة الأرواح وروضة الأفراح من تاريخ الحكماء والفلاسفة ، (جـ)٢ ، الهند ، ١٨٧٦م .

الشهرستانى (محمد عبد الكريم) :

(١١٢) الملل والنحل ، تعليق محمد بن فتح الله بدران ، (ط)١ ، مطبعة الأزهر بمصر ، القاهرة ، ١٩٥١م .

(١١٣) نهاية الإقدام فى علم الكلام ، تصحيح ألفرد جيوم ، (جـ)١ ، القاهرة ، بدون تاريخ .

صادق (حسن) :

(١١٤) جذور الفتنة فى الفرق الإسلامية ، (ط)٢ ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، ١٩٩٣م .

(١١٥) جذور الفكر الإسلامى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٩٧م .

صبحي (أحمد محمود) :

(١١٦) فى علم الكلام ، (جـ)١ ، (ط)٢ ، دار الكتب الجامعية ، القاهرة ، ١٩٧٦م .

الطريحي (محمد كاظم) :

(١١٧) الكندى فيلسوف العرب ، بغداد ، ١٩٦٢م .

الطويل (توفيق) :

(١١٨) قصة الصراع بين الدين والفلسفة ، (ط)٣ ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٧٩م .

عبد الرازق (مصطفى) :

(١١٩) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٤٤م .

عبد السلام (الشيخ عز الدين) :

(١٢٠) الإشارة إلى الإيجاز فى بعض أنواع المجاز ، المطبعة العامرة ، القاهرة ، ١٣١٣هـ .

عبد الفتاح (إمام) :

(١٢١) مدخل إلى الفلسفة ، (ط)٤ ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٧م .

عبده (الشيخ محمد) :

(١٢٢) رسالة الواردات فى نظريات المتكلمين والصوفية ، (ط)٢ ، مطبعة المنار بمصر ، القاهرة ، ١٩٢٥م .

(١٢٣) بين الفلاسفة والكلاميين ، تحقيق سليمان دنيا ، (جـ)١ ، (جـ)٢ ، (ط)١ ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ، ١٩٥٨م .

(١٢٤) رسالة التوحيد ، القاهرة ، ١٩٦٩م .

العراقى (عاطف) :

(١٢٥) النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٨م .

(١٢٦) أدلة وجود الله فى الفكر الفلسفى الإسلامى ، مقالة نشرت ضمن كتاب دراسات فلسفية الكتاب التذكارى عن الدكتور عثمان أمين ، تصدير إبراهيم مدكور ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٩م .

(١٢٧) الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل ، (ط)٥ ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٩٢م .

(١٢٨) ثورة العقل فى الفلسفة العربية ، (ط)٦ ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٩٣م .

(١٢٩) العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، ١٩٦٨م .

(١٣٠) مذاهب فلاسفة المشرق ، (ط)١١ ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٩٩م .

(١٣١) الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل ، (ط)٣ ، دار الرشاد ، القاهرة ، ٢٠٠١م .

عفيفى (أبو العلا) :

(١٣٢) التصوف والثورة الروحية فى الإسلام ، (ط)١ ، دار المعارف ، الإسكندرية ، ١٩٦٣م .

عمارة (محمد) :

(١٣٣) المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية ، (ط)٢ ، دار الشروق ، القاهرة ، ١٩٨٨م .

العمرجي (أحمد شوقي) :

(١٣٤) المعتزلة فى بغداد وأثرهم فى الحياة الفكرية والسياسية ، (ط)١، مكتبة منبولي ، القاهرة ، ٢٠٠٠م .

غالب (مصطفى) :

(١٣٥) فلاسفة من الشرق والغرب ، منشورات دار حمد ، بيروت - لبنان ، ١٩٦٨م .

الغرابي (علي مصطفى) :

(١٣٦) تاريخ الفرق الإسلامية ونشأة علم الكلام عند المسلمين ، (ط)١، المكتبة الحسينية ، مطبعة السعادة بمصر ، القاهرة ، ١٩٤٨م .

(١٣٧) أبو الهذيل العلاف ، (ط)٢ ، دار الفكر الحديث للطبع والنشر ، القاهرة ، ١٩٥٣م .

غرديه (لويس) وجورج قنواتى :

(١٣٨) فلسفة الفكر الديني ، ترجمة د. صبحي الصالح ، الأب د. فريد جبر ، (جـ)٣ ، (ط)٢ دار العلم للملايين ، بيروت - لبنان ، ١٩٨٣م .

الغزالى (أبو حامد) :

(١٣٩) المنقذ من الضلال ، المطبعة الميمنية ، القاهرة ، ١٣٠٩هـ .

(١٤٠) الأربعون فى أصول الدين ، مطبعة كردستان العلمية بمصر ، القاهرة ، ١٣٢٨هـ .

(١٤١) تهافت الفلاسفة ، تحقيق د. سليمان دنيا ، (ط)٢ ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٥٥م .

(١٤٢) مقاصد الفلاسفة ، تحقيق د. سليمان دنيا ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ، ١٩٦١م .

(١٤٣) المعارف العقلية ، تحقيق عبد الكريم العثمان ، (ط)١، دار الفكر ، دمشق ، ١٩٦٣م .

(١٤٤) المستصفي فى علم الأصول ، (جـ)١، (ط)٢ ، دار الكتب العلمية ، بيروت - لبنان ، ١٩٨٣م .

(١٤٥) معيار العلم ، تحقيق على أبو ملحم ، (ط)١، دار ومكتبة الهلال ، القاهرة ، ١٩٩٣م .

(١٤٦) إحياء علوم الدين ، (جـ)١، كتاب قواعد العقائد ، دراسة إحياء الكتب العربية ، القاهرة ، بدون تاريخ .

(١٤٧) الاقتصاد فى الاعتقاد ، (ط)١، مكتبة الحسين التجارية ، مطبعة حجازي ، القاهرة ، بدون تاريخ .

(١٤٨) رسالة التجريد فى كلمة التوحيد ، مكتبة الجامعة المصرية ، القاهرة ، بدون تاريخ .

الفاخوري (حنا) وخليل الجر :

(١٤٩) تاريخ الفلسفة العربية ، (جـ)١، (جـ)٢ ، (ط)٢ ، دار الجيل ، بيروت ، ١٩٨٢م .

الفارابي (أبو نصر) :

(١٥٠) فصوص الحكم ، (ط)١، مطبعة السعادة بمصر ، القاهرة ، ١٩٠٧م .

(١٥١) آراء أهل المدينة الفاضلة ، دار العراق ، بيروت ، ١٩٥٥م .

فتاح (عرفان عبد الحميد) :

(١٥٢) دراسات في الفكر العربي الإسلامي ، (ط)١، دار الجيل ، بيروت ، ١٩٦١م .

فخري (ماجد) :

(١٥٣) تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ترجمة كمال اليازجي ، الدار المتحدة للنشر ، الجامعة الأمريكية ، بيروت ـ لبنان ، ١٩٧٤م .

(١٥٤) دراسات في الفكر العربي ، (ط)٢ ، بيروت ، ١٩٧٧م .

فروخ (عمر) :

(١٥٥) أثر الفلسفة الإسلامية في الفلسفة الأوربية ، مطبعة الكشاف ، بيروت ، ١٩٤٣م .

(١٥٦) صفحات من حياة الكندي وفلسفته ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٦٢م .

فودة (عبد الفتاح أحمد) :

(١٥٧) الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية ، (جـ)١، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع ، الإسكندرية ، ١٩٩٧م .

القاسمي (الشيخ محمد جمال الدين) :

(١٥٨) تاريخ الجهمية والمعتزلة ، (ط)١، مطبعة المنار بمصر ، القاهرة ، بدون تاريخ .

القزويني (نجم الدين) :

(١٥٩) شرح حكمة العين ، المطبعة الكريمية ، قزان ، ١٣١٩هـ .

القلقشندي (أبو العباس) :

(١٦٠) صبح الأعشى ، (جـ)١٣ ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة ، ١٤١٨هـ .

القمي (سعد بن عبد الله الأشعري) :

(١٦١) المقالات والفرق ، تعليق محمد جواد مشكور ، مطبعة حيدري ، طهران ، ١٩٦٣م .

كرم (يوسف) :

(١٦٢) الطبيعة وما بعد الطبيعة ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ، ١٩٥٩م .

الكمالى (محمد حسن) :

(١٦٣) محاضرات فى الفلسفة الإسلامية ، (ط)١، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت - لبنان ، ١٩٩٣م .

الكوثري (محمد زاهد) :

(١٦٤) مقالات الكوثرى ، (ط)١، مطبعة الأنوار ، القاهرة ، ١٣٧٢هـ .

كوربان (هنرى) :

(١٦٥) تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ترجمة د. نصير مروة ، د.حسن قبيسي ، منشورات عويدات ، بيروت - لبنان ، ١٩٦٦م .

اللقاني (إبراهيم) :

(١٦٦) الجوهرة فى التوحيد ، مع حاشية الشيخ إبراهيم البيجوري ، مطبعة مونتانة الشرقية ، الجزائر ، بدون تاريخ .

ماكوفلسكى وآخرون :

(١٦٧) موجز تاريخ الفلسفة ، تعريب توفيق إبراهيم سلوم ، (جـ)١، دمشق ، ١٩٧٦م .

محمد (صلاح الدين محسن) :

(١٦٨) الزمان والمكان ، دار الكتب المصرية ، القاهرة ، ١٩٨٦م .

محمود (زكي نجيب) :

(١٦٩) المعقول واللامعقول ، (ط)٥ ، دار الشروق ، القاهرة ، ١٩٩٣م .

مذكور (إبراهيم) :

(١٧٠) فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقة ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ، ١٩٤٧م .

مراد (سعيد) :

(١٧١) مدرسة البصرة الاعتزالية ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٩٢م .

مرحبا (محمد عبد الرحمن) :

(١٧٢) خطاب الفلسفة العربية الإسلامية ، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر ، بيروت - لبنان ، ١٩٩٣م .

مروة (حسين) :

(١٧٣) النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ، (جـ)١، (جـ)٢ ، (ط)٥ ، دار الفارابي ، بيروت - لبنان ، ١٩٨٥م .

مسكويه :

(١٧٤) الفوز الأصغر ، تحقيق طاهر الجزائري ، مطبعة السعادة بمصر ، القاهرة ، ١٣٢٥هـ .

مطر (أميرة حلمي) :

(١٧٥) دراسات في الفلسفة اليونانية ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٨٠م .

المغربي (علي عبد الفتاح) :

(١٧٦) الفرق الكلامية الإسلامية ، (ط)١ ، دار التوفيق النموذجية للطباعة ، القاهرة ، ١٩٨٦م .

المقدسي (شمس الدين) :

(١٧٧) أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم ، ليدن ، ١٩٠٦م .

الملطي (أبو الحسين) :

(١٧٨) التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ، تصحيح س . ديدرينغ ، مطبعة الدولة لجمعية المستشرقين الألمانية ، استانبول ، ١٩٣٦م .

الموسوي (موسى) :

(١٧٩) من الكندي إلى ابن رشد ، بيروت ، ١٩٧٢م .

موسى (جلال) :

(١٨٠) الإسكافي ، ضمن معجم أعلام الفكر الإنساني لإبراهيم مدكور ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٤م .

موسى (محمد يوسف) :

(١٨١) الدين والفلسفة ، مقتطف ، ١٩٤٤م .

نادر (ألبير نصري) :

(١٨٢) فلسفة المعتزلة ، (جـ)٢ ، مطبعة الرابطة ، بغداد ، ١٩٥١م .

(١٨٣) علم الكلام ضمن كتاب الفكر الفلسفى فى مائة سنة ، إشراف هيئة الدراسات العربية فى الجامعة الأمريكية ، بيروت ، ١٩٦٢م .

(١٨٤) أهم الفرق الإسلامية والكلامية ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، بدون تاريخ .

الندوي (أبو الحسن) :

(١٨٥) رجال الفكر والدعوة فى الإسلام ، (ط)١، مطبعة جامعة دمشق ، دمشق ، ١٩٦٠م .

النسفى (أبو البركات) :

(١٨٦) مدارك التنزيل وحقائق التأويل ، (جـ)٢، المطبعة الأزهرية المصرية ، القاهرة ، ١٣١٣هـ .

النسفي (أبو المعين) :

(١٨٧) بحر الكلام فى علم التوحيد ، مكتبة الجامعة المصرية ، القاهرة ، ١٩٢٢م .

النشار (على سامي) :

(١٨٨) مناهج البحث عند مفكري الإسلام ، (ط)٢ ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ، ١٩٦٥م .

هويدي (يحيى) :

(١٨٩) تاريخ فلسفة الإسلام فى القارة الإفريقية ، (جـ)١، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٥م .

(١٩٠) دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٨٠م .

(١٩١) مقدمة فى الفلسفة العامة ، ط٩ ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ، بدون تاريخ .

اليازجى (كمال) وأنطون غطاس كرم :

(١٩٢) أعلام الفلسفة العربية ، (ط)٤ ، مكتبة لبنان ، بيروت ، ١٩٩٠م .

اليمانى (أبو عبد الله بن المرتضى) :

(١٩٣) إيثار الحق على الخلق ، مطبعة الآداب بمصر ، القاهرة ، ١٣١٨هـ .

يوسف (هانم إبراهيم) :

(١٩٤) أصل العدل عند المعتزلة ، تصدير د. عاطف العراقى ، (ط)١، دار الفكر العربى ، القاهرة ، ١٩٩٣ م .

٢) المراجع الأجنبية :-

(1) Gilson, E : History of christian philosophy in the middle ages, Random House , New York , 1955 .

(2) Macdonald, D.B : Development of muslim theology , jurisprudence and Constitutional theory , charles scribner's sons , New York , 1903 .

(3) Nanji, A : The muslim almanac , Gale research inc, USA , 1996 .

(4) Nasr , S.H: An introduction to islamic cosmological doctrines, state university press, New York, 1993 .

(5) Nasr , S.H: History of Islamic philosophy, part 1, Vol.1, Routledge, london, 1996 .

(6) Peters, J.M : God's created speech, E.J.Brill, leiden, 1976.

(7) Sharif, M.M: A History of muslim philosophy, Vol.1, otto Harrassowitz, wiesbaden, 1963.

(8) Walzer, R: Greek into Arabic, Bruno cassirer, Oxford, 1962.

(9) Watt, W.M: Islamic philosophy and theology, Edinburgh at The university press, 1962.

(10) Watt, W.M: Muslim intellectual, Astudy of Al-Ghazali, Edinburgh at The university press, 1963.

(11) Watt, W.M: Islamic creeds, Edinburgh university press, 1994.

(12) Weber, A : History of philosophy, longmans Green, london, 1912.

(13) Wensinck, A.J : On the relation between Ghazali's cosmology and his mysticism, , Amsterdam, 1933.

(14) Williams, J.A: The word of Islam, Thames and Hudson, 1994.

(15) Wolfson, H.A: The philosophy of the Kalam, Harvard university press, Cambridge, london, 1976.

ثالثاً الدوريات :-

الآلوسي (حسام الدين) :

(١) الزمان فى الفكر الديني والفلسفي القديم ، مجلة عالم الفكر ، المجلد ٨ ، العدد٢ ، القاهرة ، ١٩٧٧م .

الأهواني (أحمد فؤاد) :

(٢) مقالات الإسلاميين للأشعري ، مجلة تراث الإنسانية ، المجلد ٢ ، العدد ٥ ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٤م .

(٣)الملل والنحل للشهرستاني ، مجلة تراث الإنسانية ، المجلد ٤ ، العدد٢ ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ، ١٩٦٦م .

الخولي (أمين) :

(٤)الكشاف للزمخشري ، مجلة تراث الإنسانية ، المجلد ٤ ، العدد ٢ ، القاهرة ، ١٩٦٦م .

صروف (يعقوب) :

(٥) عظمة الكون ، مجلة المقتطف ، المجلد ٧٢ ، (جـ)١، القاهرة ، ١٩٢٨م .

العبيدي (حسن مجيد) :

(٦) نظرية المكان فى فلسفة ابن سينا ، تحليل د. عاطف العراقى ، مجلة عالم الكتاب ، العدد ٢٠ ، القاهرة ، ١٩٨٨م .

العراقى (عاطف) :

(٧)الشريعة والحكمة عند فيلسوف الإسلام الكندى ، مجلة الفكر الإسلامى ، العدد ٩ ، السنة الثانية ، دار الفتوى الإسلامية ، لبنان ،١٩٧١م .

(٨)مشكلة العلم الإلهي فى الفكر الإسلامى ، مجلة الفكر الإسلامى ، العدد ٥ ، السنة الثانية ، دار الفتوى الإسلامية ، لبنان ، ١٩٧١م .

العقاد (عباس محمود) :

(٩)الشيخ الرئيس ابن سينا ، مجلة اقرأ ، العدد ٤٦ ، دار المعارف للطباعة والنشر بمصر ، القاهرة١٩٤٦م .

(أحمد عبد الحميد) :

(١٠) التصور الفلسفي للإسلام عند مدرسة الكندي ، مجلة الفكر الإسلامي ، العدد ١١ ، السنة الخامسة ، دار الفتوى الإسلامية ، بيروت ، ١٩٧٤م .

محمود (عبد الحليم) :

(١١) رسائل الكندي ، مجلة تراث الإنسانية ، المجلد ٧ ، العدد ٣ ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة ، بدون تاريخ .

محمود (فوقية حسين) :

(١٢) أسرار النين للبغدادي ، مجلة تراث الإنسانية ، المجلد ٦ ، العدد ٣ ، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٨م .

<u>رابعاً: دوائر المعارف والمعاجم :-</u>

ألفا (روني إيلي) :

(١) موسوعة أعلام الفلسفة ، تقديم شارل حلو ، مراجعة جورج نخل ، (جـ)٢ ، (ط)١ ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٩٩٢م ، مادة " الكندي " .

تامر (عارف) :

(٢) معجم الفرق الإسلامية ، دار المسيرة ، بيروت ، ١٩٩٠م ، مادة " النظام " .

الحلو (عبده) :

(٣) معجم المصطلحات الفلسفية ، (ط)١ ، المركز التربوي للبحوث والإنماء ، مكتبة لبنان ، بيروت ، ١٩٩٤م ، مادة " الخلق المستمر " ، " السرمدي " .

خليل (خليل أحمد) :

(٤) معجم المصطلحات الفلسفية ، (ط)١ ، دار الفكر اللبناني ، بيروت ، ١٩٩٥م ، مادة " العدم " ، " الله " ، " متناه " ، " المجسمة " .

خورشيد (إبراهيم زكي) وأحمد الشنتناوي :

(٥) دائرة المعارف الإسلامية ، (جـ)٨ مادة " التوحيد " ، (جـ)٢٨ ، مادة " الكندي " ، (ط)١ ، مركز الشارقة للإبداع الفكري ، القاهرة ، ١٩٩٨م .

صليبا (جميل) :

(٦) المعجم الفلسفى ، (جـ)١ ، مادة " السرمدى" ، ١٩٩٤م ، (جـ)٢ ، مادة " الفاعل " ، ١٩٨٢م ، دار الكتاب اللبنانى ، بيروت - لبنان .

العراقى (عاطف) :

(٧) نحو معجم للفلسفة العربية ، دار الوفاء للطباعة والنشر ، الإسكندرية ، ٢٠٠١م ، مادة " الأبدى " ، " أيس " ، " توفيق " ، " الدهرية " ، " السرمدى " ، " الفيض " ، " الكمون " ، " الكندى " .

عمارة (محمد) :

(٨) الفرق الإسلامية ، موسوعة الحضارة العربية الإسلامية ، دار المعارف للطباعة والنشر ، سوسة - تونس ، بدون تاريخ ، مادة " المعتزلة " .

فرحات (سميرة) :

(٩) معجم الباقلانى ، (ط)١ ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، ١٩٩١م ، مادة " الاتقان " ، " الأزلى " .

كامل (فؤاد) وجلال العشري :

(١٠) الموسوعة الفلسفية المختصرة ، مراجعة د. زكي نجيب محمود ، دار القلم ، بيروت ، بدون تاريخ ، مادة " الكندى " .

مهنا (أمير) وعلى خريس :

(١١) موسوعة جامع الفرق والمذاهب الإسلامية ، (ط)١ ، المركز الثقافى العربى ، بيروت ، ١٩٩٢م ، مادة " المشبهة " .

وهبة (مراد) :

(١٢) المعجم الفلسفى ، (ط)٣ ، القاهرة ، ١٩٧٩م ، مادة " الأبد " ، " السرمدى " .

(13) Audi, R:The cambridge dictionary of philosophy, Cambridge university press, 1995, " Al-Kindi " .

(14) Bosworth, C.E : The Encyclopaedia of Islam, Vol . VII , "Mu'tazila", New Edition, leiden, New York, 1993, and Vol . V , "Al-Kindi" , 1986 .

(15) Cottingham, J:Adescartes dictionary, Black well, Oxford, 1993, "Creation" .

(16) Edwards, P: The Encyclopedia of philosophy, Vol.4, "Al-Kindi", Collier Macmillan publishers, london, 1972 .

(17) Eliade, M : The Encyclopedia of religion , vol.6 , Macmillan publishing Company, New York , 1987, "Al-Hayy" , "Sifat Allah" And "Tawhid" .

(18) Yolton , J.W:Alocke dictionary, Black Well, Oxford, 1993, "God" .

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة

الفصل الثالث

الفصل الرابع